Nicht f. d. Austausch

# Imperium, Ecclesia universalis, Rom

## Der Kampf der afrikanischen Kirche um die Mitte des 6. Jahrhunderts

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
genehmigt
von der Philosophischen Fakultät
der Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Berlin

von

**Wolfgang Pewesin**
aus Berlin

Tag der Promotion: 17. Februar 1937
Tag der mündlichen Prüfung: 30. April 1936

---

Druck von W. Kohlhammer in Stuttgart 1937

842
Diss. Berlin
1937.

*38996.

Referenten:

Prof. Dr. Robert Holtzmann

Prof. Dr. Erich Seeberg

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Diese Arbeit erscheint in der Reihe der „Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte", Band XI, 1937.

## Bemerkung.

Diese Arbeit, die ihr Entstehen einer Anregung von Professor E. Caspar verdankt und mit ihren Anfängen noch in das Jahr 1932 zurückreicht, sollte ursprünglich der Publikation des zweiten Bandes der „Geschichte des Papsttums" vorausgehen. Innere und äußere Gründe haben indessen ihren Abschluß solange verzögert, daß der zweite Band, in dem der Dreikapitelstreit und der Anteil der afrikanischen Opposition an ihm gewürdigt ist, nunmehr seit langem vorliegt. Dennoch hoffe ich, daß meine Arbeit auch im Gefolge der Darstellung der „Geschichte des Papsttums" noch einige Existenzberechtigung behaupten kann. Daß sie nicht nur dieser Darstellung, sondern auch vielen Seminarstunden und der freundlichen fördernden Anteilnahme Professor Caspars vieles verdankt, möchte ich auch an dieser Stelle zum Ausdruck bringen.

In den Anmerkungen sind Büchertitel stets nur in Stichworten zitiert, wenn sie vollständig in das Literaturverzeichnis aufgenommen wurden, das freilich nur die für meine Arbeit wichtigsten Bücher enthält. Wo keine moderneren Quelleneditionen vorliegen, wurde um der leichten Zugänglichkeit willen nach Migne, Patrologia latina (PL) und graeca (PG) zitiert; indessen sind die Zitate der Hauptschriften (Ferrandus und Facundus) mit den Erstausgaben verglichen und gegebenenfalls danach berichtigt worden. Die in den Text aufgenommenen Angaben in Klammern ( ) ohne weiteren Zusatz beziehen sich durchweg auf Migne PL 67.

# Übersicht.

Seite

Einleitung
Kirche, Imperium Romanum und Justinians Dreikapitelpolitik . 1

1. Kapitel
Die Briefe des Ferrandus und Pontianus . . . . . 18

2.—5. Kapitel: **Die große Streitschrift des Facundus.**

2. Kapitel
Elemente . . . . . 45

3. Kapitel
Kirche und Konzil . . . . . 67

4. Kapitel
Rom . . . . . 82

5. Kapitel
Die kaiserliche Gewalt . . . . . 93

6. Kapitel
Wirkung und Zusammenbruch der afrikanischen Opposition gegen Justinian. Die späteren Schriften des Facundus . . . 128

**Exkurse.**

I. Exkurs
Die 19 Fragmente des ersten justinianischen Dreikapitelediktes aus Pro defensione trium capitulorum . . . . . 150

II. Exkurs
Der Aufbau von Pro defensione trium capitulorum . . . . 158

III. Exkurs
Zur Datierung des Liber contra Mocianum . . . . . 160

# Literaturverzeichnis.


Alivisatos, H.: Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian. Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 17. 1913.

Bardenhewer, O.: Geschichte der altkirchlichen Literatur. V. 1932.

Baur, Ch.: Die Anfänge des byzantinischen Caesaropapismus. Arch. f. kath. Kirchenrecht CXI. 1931.

Beck, A.: Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchenrechtsgeschichte. Schriften d. Königsb. gelehrt. Gesellschaft VII. 1930.

Bernheim, F.: Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung. 1918.

Beurlier, E.: Le culte impériale, son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien. 1891.

Beyerhaus, G.: Neuere Augustinprobleme. Hist. Ztschr. CXXVII. 1928.

v. Borch, H.: Das Gottesgnadentum. Historisch-soziologischer Versuch über die religiöse Herrschaftslegitimation. 1934.

Bury, J. B.: A History of the later Roman Empire. 1889.

v. Campenhausen, H.: Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker. 1929.

Caspar, E.: Gregor der Große. Meister der Politik I. 1923.

— Geschichte des Papsttums I. 1928. II. 1933.

— Die Lateransynode von 649. ZfKG LI, 1932.

— Papst Gregor II. und der Bilderstreit. ZfKG LII, 1933.

Carlyle, R. W. u. A. J.: A history of mediaeval political theory in the west. I. 1903.

Devreesse, R.: Pelagii diaconi Ecclesiae Romanae In defensione trium capitulorum. Studi e testi LVII. 1932.

Diehl, Ch.: L'Afrique byzantine. 1896.

— Justinien et la civilisation byzantine au VIe siècle. 1901.

— Byzance, grandeur et décadence. 1924.

— Histoire de l'empire byzantin. 1924.

— Justinian. Menschen, die Geschichte machten I. 1931.

Dilthey, W.: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Ges. Schr. I. 1923.

Duchesne, L.: Vigile et Pélage. Rev. d. Quest. hist. XXXVI. 1884.

— L'église au VIe siècle. 1925.

Dobroklonskij, A.: Die Schrift des Facundus, Bischofs von Hermiane, Pro def. trium cap. 1880 (russ.) Bespr. v. A. v. Harnack: Theol. Lit. Ztg. XV. 1880.

Ewald, P.: Die Papstbriefe der britischen Sammlung. Neues Archiv V. 1880.
Ficker, G.: Zur Würdigung der Vita Fulgentii. ZfKG XXI. 1901.
Gelzer, H.: Abriß der byz. Gesch. In Krumbacher, Gesch. der byz. Literatur. 1897.
— Das Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz. Hist. Ztschr. LXXXVI. 1901. (= Ausgew. kl. Schrift. 1907.)
Gwatkin-Whitney: The Cambridge med. Hist. II. 1913.
Haller, J.: Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit. I. 1934.
Holl, K.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengesch. II. (Der Osten). 1928.
Holmes, W. G.: The Age of Justinian and Theodora. 1905—1907.
v. Harnck, A.: Lehrbuch der Dogmengeschichte. II. u. III. 1910.
v. Hefele, J.: Conciliengeschichte. 1875. (Vgl. Hefele-Leclercq: Hist. des concils 1907 ff.)
Heinze, R.: Auctoritas. Hermes LX. 1925.
Hinschius, P.: System d. kath. Kirchenrechtes. III. 1883.
Holder-Egger, O.: Untersuchungen über einige annalistische Quellen zur Geschichte des 5. u. 6. Jhrhdts. Neues Archiv I. 1876.
Joers, P.: Die Reichspolitik Justinians. 1893.
Kaerst, J.: Studien zur Entwicklung und theoretischen Begründung der Monarchie im Altertum. 1898.
Kern, F.: Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter. 1915.
— Der rex und sacerdos in bildlicher Darstellung. Festschrift für Harnack. 1921.
Kihn, H.: Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten. Nebst einer krit. Textausgabe von des letzteren Instituta. 1880.
Kirsch, J. P.: Kirchengeschichte I. Die Kirche in der antiken griech.-röm. Kulturwelt. 1930.
Kissling, W.: Das Verhältnis zwischen sacerdotium und imperium nach den Anschauungen der Päpste von Leo d. Gr. bis Gelasius I. 1920.
Knecht, A.: Die Religionspolitik Kaiser Justinians I. Kirchengeschichtl. Studien Würzbg. 1896.
Krüger, G.: Ferrandus und Fulgentius. Harnack-Ehrung 1921.
Lapeyre, G. C.: Vie de St. Fulgence. 1929. (Dazu: Anelecta Bollandiana 52, 1934, S. 103 ff.)
— Saint Fulgence de Ruspe. 1929.
Leclercq, H.: L'Afrique chrétienne. 1904.
Loening, E.: Geschichte des deutschen Kirchenrechts. 1878.
Maassen, F.: Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts. I. 1870.
Mommsen, Th.: Röm. Staatsrecht. I. 1887.
Müller, K.: Kirchengeschichte. I. 1924.
— Konstantin d. Gr. und die christliche Kirche. HZ. 140, 1929.

Nirschl, J.: Lehrbuch der Patrologie und Patristik III. 1885.

Pargoire, J.: L'église byzantine de 527—847. 1905.

Pfannmüller, G.: Die kirchliche Gesetzgebung Justinians, haupts. auf Grund der Novellen. 1902.

Punkes, J.: Papst Vigilius und der Dreikapitelstreit. 1864.

Reifferscheidt, A.: Anecdota Casinensia. Index scholarum in Universitate Vratislav. per hiem. 1871/2.

Reuter, H.: Augustinische Studien. 1887.

Riccobono, S.: L'influenza del Christianesimo nella codificatione di Giustiniano. 1909.

Sesan, V.: Kirche und Staat im römisch-byzantinischen Reiche. I. 1911.

Schilling, O.: Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustin. 1910.

— Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche. 1914.

Schmid, H. F.: Savigny Ztschr. für Rechtsgesch. Canon. Abt. XVI. 1926: Besprechung von Vernadskij, Die byzantinischen Lehren über die Gewalt des Kaisers und Patriarchen. 1916 (russ.).

Scholz, H.: Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei. 1909.

v. Schubert, H.: Staat und Kirche von Konstantin bis auf Karl den Großen. 1907.

— Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter. Ein Handbuch. 1921.

— Der Kampf des geistlichen und weltlichen Rechtes. 1927.

v. Schulte, J. F.: Der Altkatholizismus. 1887.

Schwartz E.: Die Konzilien des 4. und 5. Jahrhdts. Hist. Ztschr., CIV. 1910.

— Kaiser Konstantin und die christliche Kirche. 1913.

— Über die Reichskonzilien von Theodosius bis Justinian. Savigny Ztschr. für Rechtsgesch. Canon. Abt. XI. 1921.

Sickel, W.: Das byzantinische Krönungsrecht. Byz. Ztschr. VII. 1898.

Sohm, R.: Kirchenrecht. I. 1892. II. 1923.

— Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians. 1918.

Stein, E.: Geschichte des spätrömischen Reiches I. Vom römischen zum byzantinischen Staat. 1928.

Stutz, U.: Kirchenrecht. In Holtzendorff-Kohler Encycl. d. Rechtswiss. V. 1913—15.

Troeltsch, E.: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. 1911 (= Ges. Schriften I. 1923).

— Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. 1915.

— Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. Ges. Schr. IV. 1925.

Vaseliev, A.: History of the byzantine Empire. Transl. from the russian by Mrs. Ragozin. 1928.
Vogelstein, M.: Kaiseridee — Romidee und das Verhältnis von Staat und Kirche seit Konstantin. 1930.

Gunkel-Zscharnack: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft.
Hauck: Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche. (Hierin vor allem die Artikel von G. Krüger zum Dreikapitelstreit, Monophysitismus und über Justinian.)
Pauly-Wissowa: Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.

# Einleitung.

Das Imperium Christianum, begründet, obwohl noch nicht errichtet, durch die revolutionär mit aller Tradition des römischen Reichs brechende Tat Konstantins[1]), war im Kaisertume Justinians, nachdem vor allem Theodosius I. das die Zukunft prägende Beispiel des christlichen Kaisers gegeben hatte, in der Welt erbaut, die es noch einmal zu umfassen und zu beherrschen strebte. Das Christentum war zur allein im Staate gültigen Religion emporgestiegen; der Staat hatte die Kirche sich zugeordnet und eingebaut und dabei zugleich erhoben und gedemütigt, privilegiert und geknechtet. Der Imperator Christianus, in welchen sich der hellenistisch-orientalische Gottkaiser verwandelt hatte, empfing schon seit mehr als einem halben Jahrhundert die besondere Weihe seiner Würde aus der Hand des Bischofs der Kaiserstadt[2]), ja er hatte sich schon als Büßender öffentlich in der Kirche gedemütigt. Er war ein Glied in dem großen Bau der Hierarchie der Kirche geworden, der „filius Ecclesiae", wie man ihn nannte, — und er war doch ihr Herr. Er beherrschte seit der Anerkennung der katholischen Kirche die zwiefache Ökumene, die des Imperiums und die der Ecclesia. Dies war die korrelative Entwicklung gewesen, die — von Konstantin ausgehend — in den Tagen Justinians zu ihrem inneren Abschluß und äußeren Gipfelpunkte gelangt war: das Reich war christlich, die Kirche Reichskirche geworden. Beide, Reich und Kirche, hatten dabei wesentliche Umgestaltungen erfahren.

Der Ineinanderbau von Reich und Kirche, der die letzte Epoche der spätantiken Welt bezeichnet und in alle fernere Geschichte

1) Ed. Schwartz, Konstantin (etwa Vorwort, 91 ff.). Dieses Buch arbeitet mit Entschiedenheit die große Verwandlung des Aufbaus der Kirche nach ihrer Rezeption durch das Imperium heraus (vgl. besonders 80 ff. und 137 ff.); der hier gewonnene Begriff der „Reichskirche" liegt der folgenden Darstellung zugrunde.

2) Der erste vom Patriarchen von Konstantinopel gekrönte Kaiser war Marcian 450. Vgl. Wilh. Sickel, Krönungsrecht, Byz. Ztschr. VII, 518.

Europas und der nahen östlichen Welt seine Nachwirkung übte, war ein Akt des Neubaus, der Verjüngung des Reiches. Die Verbindung des Staates mit der bei weitem stärksten gesellschaftlichen Potenz, die die Kirche war, schien die Möglichkeit zu bieten, ein gesünderes System der Herrschaft aufzubauen, indem der reine militärisch-bürokratische Absolutismus wieder in eine engere Verknüpfung mit dem mannigfaltigen gesellschaftlichen Dasein trat; der Staat suchte sich durch die Rezeption der Kirche fester in der Gesellschaft zu verankern, er stand nicht mehr nur über ihr als eine abstrakte Organisation[3]). Ja, vielleicht kann man soweit gehen zu sagen, daß er sich durch diese Rezeption der Kirche als der großen seelenbeherrschenden Macht sogar wieder mit dem Dasein des Einzelnen verband oder zu verbinden strebte; daß ihm, indem er den Schutz des Christentums auf seine Fahne schrieb, in der Kirchengläubigkeit zugleich eine Art mittelbaren Staatsbewußtseins zuwuchs, das mit der Entwicklung zum Weltreich und der Zerstörung aller Nationalität — des natürlichsten Bodens, aus dem das subjektive Staatsbewußtsein zu erwachsen pflegt — völlig verlorengegangen war. In dieser allgemeinen Regeneration des Reiches lag eine Festigung der Stellung des Kaisers, wie sie die bloße militärische Macht, das römisch-hellenistische Recht und der Kaiserkult allein niemals leisten konnten, und wie sie in der kirchlichen Sanktionierung der Herrschaft mehr ihren Ausdruck als ihre Begründung fand[4]).

---

3) Der spätrömische Staat als den gesellschaftlichen Mächten gegenüberstehender „nicht aus ihnen herauswachsender Herrschaftsapparat" charakterisiert bei v. Borch, Gottesgnadentum 76.

4) Sickel über die Krönung: „Der Kaiser bedurfte ihrer nicht, noch irgendeines sonstigen Beistandes der Kirche; die imperatorische Autorität war selbständig." B. Z. VII, 518. Das ist im Gegensatze zum europäischen Mittelalter grundlegend für das Verhältnis von imperium und sacerdotium in der Spätantike. Daß die Rezeption des kirchlichen Christentums eine gewaltige innere Umgestaltung auch des Imperiums bedeutete, ist nichtsdestoweniger zweifellos. Für diese innere Umgestaltung, die das in der Antike wurzelnde Dasein des spätrömischen Staates traf, scheint mir folgender kleine Zug ein Symptom: Einer der Fundamentalbegriffe der antiken philosophischen Gedankenwelt und Lebensgesinnung war der des „Masses". (Vgl. neben andren H. Scholz, Glaube und Unglaube, Nachtrag.) In einer Novelle Justinians wird in dem Satze „paene nihil immensum bonum est" (Nov. III praef. οὐδὲν σχεδὸν τῶν ἀμετριῶν καλὸν)

Der — gewiß mehr erstrebten als wahrhaft durchgesetzten [5]) — inneren Umgestaltung der Struktur des Reichs durch die neue Verbindung entsprach in noch stärkerem Maße die Verwandlung des zweiten Partners dieses Bundes: der Kirche. Sie, deren weltumspannender Bedeutung keine weltumspannende Organisation entsprochen, deren Universalität keine universale Institution zum Ausdruck gebracht hatte — war doch die einzige überall durchgesetzte kirchliche Verfassungsform der monarchische Episkopat und die ihm entsprechende autonome Einzelgemeinde —, so daß diese universale Kirche als solche eine ideelle Größe geblieben war, zusammengehalten von dem Druck einer feindlichen Welt, in dieser Idealität aber doch von der wirksamsten Macht: diese Kirche verwandelte sich mit der Rezeption durch das Reich in eine feste universale Organisation; sie schloß sich. Im ökumenischen Konzil erhielt die „Reichskirche" ein universales Organ[6]), in der hier fixierten dogmatischen Lehrformel

---

dieser antike Gedanke noch für das justinianische Imperium faßbar. In der Nov. VII, 2, 1 aber heißt es, daß bei der Begabung der Kirche durch den Staat die „immensitas" (ἀμετρία) die „optima mensura" (ἄριστον μέτρον) sei. Es scheint mir charakteristisch zu sein, daß der unantike Preis der immensitas gerade in diesem Zusammenhange mit der Kirche erscheint, mit jener soziologischen Bildung also, die am entschiedensten das antike Dasein zersprengte (dazu Troeltsch, Ges. Schr. IV, 76).

5) E. Schwartz verneint es (wie übrigens schon Loening, Kirchenrecht 33), daß die Rezeption der Kirche dem Reiche aufgeholfen habe; vgl. das Gesamturteil, Konstantin 170: „Seinem (Konst's) eigenem Reiche hat dieser Bund kein inneres Leben zugeführt und der Kirche jener Zeiten das ihre geraubt." Wenn er weiter formuliert: „Vor der Aufgabe, das christlich gewordene Kaisertum und die Reste antiker Bildung und Gesittung zu einer neuen einheitlichen Kultur umzuschmelzen, schreckte (die Kirche) zurück" (ebd.), so trifft er hier insoweit mit Troeltsch zusammen, als auch dieser in den „Soziallehren" stark die Unfähigkeit der spätantiken Christenheit, zu einer „Einheitskultur"-Synthese zu kommen, gezeichnet, im Gegensatz zu Schwartz aber doch die ungeheuren Anläufe der Kirche zu einer Durchdringung und Rezeption der „Welt" geschildert hat, vor allem bei dem ersten großen kirchlichen Kulturethiker Augustin (dazu auch Troeltsch, Augustin). Ich denke, man wird diese Anläufe nicht unterschätzen dürfen.

6) Neben dem Konstantin-Buch von Schwartz vgl. seinen Aufsatz: Über die Reichskonzilien, Savigny, Kanon. Abt. XI. Zur Verfassungsbildung der Kirche als Folge der Tat Konstantins vgl. auch: Karl Müller, K. d. Gr. u. d. christl. Kirche. H. Z. 140, 1929, 272 f.

einen fest bestimmten dogmatischen Inhalt als Erkennungszeichen orthodoxer Katholizität, das freilich noch mannigfaltigen Interpretationsmöglichkeiten Raum ließ und elastisch gebildet war, aber doch gegenüber der frühkatholischen Unbestimmtheit in der Frage nach dem wahrhaft katholischen Lehrkerne eine Festigung bedeutete. Dies war ein grundlegender Strukturwandel, von der Macht des Kaisers herbeigeführt, der die ausschlaggebende Gewalt bei der Bildung dieser organisatorischen Einheit war und diese seine Gewalt in der Berufung, inneren Leitung und schließlich reichsrechtlichen Sanktionierung der Beschlüsse des von ihm geschaffenen ökumenischen Konzils zum Ausdruck brachte. Sein Interesse an dieser Einheit war unmittelbar; denn indem die Kirche zu einem reichstragenden Faktor geworden war, war jede allgemeine kirchliche Frage zugleich in hohem Maße eine staatspolitische geworden; die kirchliche Organisation — wie ein neuer Pfeiler in den mächtigen Bau des Reiches eingezogen — mußte in sich selber gefestigt sein, wenn sie ihre politische Aufgabe sollte erfüllen können; sie mußte stark und geschlossen sein, nicht gelähmt durch inneren Zwiespalt und Kampf von Parteien. Schon aus dem religiösen Begriffe der Kirche ergibt sich als sie konstituierendes wesentliches Moment das der Einheit: die absolute religiöse Wahrheit kann immer nur e i n e sein. Zu diesem der Kirche immanenten Interesse kam jetzt noch das Interesse der politischen Macht an der unitas hinzu: aber indem es diese politische Macht als ihre wesentliche kirchenpolitische Aufgabe begriff, Garant und sogar Schöpfer der kirchlichen Einheit zu sein, bestimmte ein heteronomes, primär politisches Interesse die innerste Entwicklung des kirchlichen Daseins, vor dem das autonome Interesse der Kirche an der Entwicklung ihrer Lehre zurücktrat.

Das Hauptproblem der kaiserlichen Unionspolitik war seit dem Weiterschreiten der kirchlichen Theologie von den trinitarischen zu den christologischen Fragen das Problem des Monophysitismus, das darum zugleich ein sehr bedeutendes politisches Problem war, weil der Lehre von der Einnatur Christi große Gebiete im östlichen Reichsteile, vor allem in der ägyptischen Provinz, anhingen und das Problem der reichspolitischen Bindung des Ostens auf das

engste mit diesem dogmatischen verbunden war[7]). Das vom Kaiser Marcian und der Theodosiustochter Pulcheria durchgeführte ökumenische Konzil von Chalcedon (451), das den Streit um den Monophysitismus endgültig überwinden sollte, hatte seine Entscheidung gegen den Bischof von Alexandria gefällt; das hier geschlossene Bündnis zwischen Rom und Konstantinopel, das die Niederlage des ägyptischen Hierarchen bewirkte, hatte durch diesen kirchenpolitischen Erfolg Konstantinopel als Vorort der Reichskirche im Osten entscheidend gefestigt und zugleich die Reichskirchenpolitik dogmatisch im westlich-abendländischen Sinne festgelegt. Das Dasein der abendländischen Kirche war fortan über der Autorität Chalcedons unerschütterlich erbaut. Im Osten aber ging auch nach 451 der dogmatische und kirchenpolitische Kampf weiter. Es war der alte Antagonismus zwischen antiochenischer und ägyptischer Theologie, zwischen konstantinopolitanischem und alexandrinischem kirchenregimentlichem Vorrangsanspruch, der jetzt, reichspolitisch gesehen, zugleich das Aussehen des Kampfes um die Orientierung des Imperiums nach Osten oder zum Abendlande gewann, so das größte der inneren Reichsprobleme in sich aufnahm und damit zu weltgeschichtlichen Dimensionen anwuchs. Nach erstem, schnell gescheitertem Versuche des Usurpators Basiliscus war es Kaiser Zeno, der durch den Erlaß eines Einungsediktes, des „Henotikon" von 482, die Abkehr von Chalcedon und Umorientierung der Reichskirche und damit zugleich die Ostorientierung des Reiches vollzog[8]); die unmittelbare Folge war, daß er das Abendland zum großen sog. „akazianischen Schisma" drängte, dem ersten mächtigen Vorklang der späteren endgültigen Trennung der griechischen

7) Sehr kraß und überspitzt drückt Pargoire, L'église byzantine, diesen Zusammenhang der dogmatischen mit der politischen Sphäre aus: „En Orient, la religion a toujours été chose nationale ... Leur rupture doctrinale ne cacha qu'une manœuvre du patriotisme" (3). Weit richtiger formulierte Joers, Reichspolitik (mit Beziehung auf das verwandte Verhältnis zwischen Römern und Germanen): „Dem Gegensatze zwischen Germanen und Romanen hat der religiöse Zwiespalt erst die rechte Schärfe gegeben ... Dem nationalen Haß trat der in jenen Zeiten viel stärker empfundene und darum gefährlichere kirchliche zur Seite."

8) Diehl, L'empire Byzantin: „Ainsi vers le temps des empereurs Zénon et Anastase apparaissait la conception d'une monarchie purement orientale" (S. 13).

und römischen Kirche nach dem politischen Auseinanderbrechen der beiden Welten, in einem Augenblicke, wo über Italien die gotische Invasion hereinbrach, das stärkste Symptom eben jenes unaufhaltsam heranschreitenden politischen Auseinanderfalls des Imperiums.

Im Gegensatz zum kirchenpolitischen System des Zeno und seiner Nachfolger hatte sich das Regime Justin-Justinian 519 zur Verständigung mit Rom entschlossen und das akazianische Schisma beseitigt; aber wenn auch fortan die chalcedonensische Lehre das feste Fundament der justinianischen Reichskirche zu sein schien, so lagen doch auch in ihr die alten Spannungen verborgen, die sich im Laufe der Zeit mehr und mehr zur Geltung brachten. Die Zeitgenossen, die Männer der Kirche, strenge Chalcedonenser, sahen hier einen Gegensatz zwischen dem Kaiser und der für monophysitenfreundlich geltenden Kaiserin Theodora [9]): in diesem Gegenspiel der Personen verkörperte sich die wesentliche Spannung des Reiches. Ein Ausdruck dieses inneren Widerstreites wurde das Edikt, das Justinian Ende 543 oder Anfang 544 gegen die sogenannten „drei Kapitel" erließ [10]): ein Edikt, entsprungen aus dem zentralen reichspolitischen Interesse des Ausgleichs zwischen der chalcedonen-

9) Vgl. etwa das Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum des karthagischen Diakons Liberatus, Migne PL 68, cap. XXIV, 1049 B: die Chronik des Victor Tununenis (MG auct. ant. 11) zeigt den besonderen Haß des Chalcedonensers auf die Kaiserin. Aber auch der Scholastikus Evagrius sieht in Theodora die entscheidende Potenz; vgl. Hist. Eccl. IV, 10 (Migne PG 86, 2720). Er gibt an dieser Stelle zugleich ein Bild der theologischen Zerrissenheit der östlichen Kirche, eine Illustration der „infinita certamina", gegen welche sich Facundus (s. u. Kap. II) wendet. Auf die Rolle der Theodora und die Schlupfwinkel, die sie den Monophysitenfreunden am Hofe gewährte, scheint auch die Stelle bei Facundus Pro defensione II, 6 hinzudeuten, wo der Afrikaner davon spricht, er wisse nicht, aus welcher Zufluchtsstätte die Dreikapitelgegner sprächen (in nescio quo asilo 582 A), da der Romulus Christianus scil. Justinian rechtgläubig sei.

10) Es handelte sich dabei um die Person und die Schriften des Lehrers des Nestorius und produktivsten antiochenischen Theologen Theodor, Bischofs von Mopsuestia († 428), um einen Brief, den Ibas, später Bischof von Edessa, um die Zeit des ersten ephesinischen Universalkonzils an einen Perser Maris geschrieben hatte, und um Schriften des Bischofs Theodoret von Cyrrhus. Ibas und Theodoret waren in Chalcedon zugelassen und für rechtgläubig erklärt worden. Zum Dreikapiteledikt Justinians vgl. Exkurs I.

sischen und der monophysitischen Bewegung, — das sich aber nicht als ein neuer Weg zur Einheit erwies, sondern 10 Jahre schwersten Kampfes für die Reichskirche brachte, der sie bis in die Grundfesten erschütterte [11]).

Indem Justinian in diesem Edikt drei Lehrer der Kirche preisgab, denen vor allem der Haß der Monophysiten galt, und damit hoffte, einen der wesentlichsten Streitpunkte zwischen den religiösen Parteien aus dem Wege zu räumen und dadurch, wenn schon nicht sogleich die Union zu schaffen, so diese doch vorzubereiten, nahm er Bemühungen wieder auf, die auch seiner eigenen Regierung nicht neu waren. Schon einmal, nicht lange nach seinem Regierungsantritt, hatte er Verhandlungen mit Monophysiten gepflogen, die ihren Höhepunkt in dem Konstantinopeler Religionsgespräch des Jahres 533 [12]) erreicht und, nachdem dieses ergebnislos geblieben war, noch ein kaiserliches Edikt desselben Jahres veranlaßt hatten, in welchem eine der monophysitischen Lehrmeinung zugeneigte, jedoch nicht offen heterodoxe Lehrformel über das Leiden Christi der orthodoxen Reichskirche aufoktroyiert worden war, die sie ohne Widerstand rezipiert hatte [13]). Diese kaiserliche Tendenz trat jetzt in anderer Form wieder hervor: sie blieb auch fernerhin der Regierung Justinians eigentümlich. Noch 564 erschien ein kaiserliches Edikt, das die Lehrmeinung des Aphthartodoketismus verteidigte, in welchem — mochte hier die zunehmende private Neigung des alten Kaisers zum Theologisieren auch ihren Ausdruck gewinnen — doch noch das staatspolitische Interesse der Annäherung an den Monophysitismus sichtbar ist [14]).

11) Nicht nur für die Reichskirche, auch für das Reich selber, wie die Kritik, die Facundus an diesem Angriffe auf Chalcedon übte, schon aussprach: „Qui totum Romani orbem imperii frustra quateret atque vexaret" PL 67, 680 C.

12) G. Krüger, Art. „Justinian", in Hauck Real-Encyklop. 9, 656, 44.

13) Harnack, Dogmengeschichte II, 416 über die Trinitätsformel: „So wie die Dinge lagen war die Formel ein Henotikon." Es ist das berühmte Glaubensbekenntnis De summa trinitate, das Justinian als die dogmatische Grundlage seines Imperiums an die Spitze seines Codex stellte (vgl. Cod. Just. I, 1, 7). Die Polemik der Schrift des Facundus gegen das Dreikapiteledikt nimmt ihren Ausgangspunkt von eben diesem Glaubensdekrete (vgl. Pro def. I, 1; PL 67, 529 ff.).

14) So Harnack. Er interpretiert diesen Vorstoß zugunsten des Aphthartodoketismus als letzten Versuch Justinians, wenn nicht „die dog-

So knüpfte auch Justininan wieder an die Bestrebungen Kaiser Zenos an, im Widerspruch mit der 519 unter seiner entscheidenden Mitwirkung eingeschlagenen kirchenpolitischen Richtung. Dieser Widerspruch konnte aber nicht zu dem Extrem einer radikalen Neuorientierung gesteigert werden: zu fest ruhte des Kaisers kirchenpolitische Stellung auf dem System der autoritativen Geltung der 4 ökumenischen Konzilien — Nicaea, Konstantinopel, Ephesus I, Chalcedon —, war Justinian es doch erst gewesen, der in seinen kaiserlichen Erlassen diese Kette der vier Konzilien in ihrer Gesamtheit zur ausschließlichen Norm erhoben und ihre Geltung in der Kirche überall durchgesetzt hatte[15]). So konnte er denn in seinem Edikt Chalcedon nicht offen preisgeben. Zeno hatte das im Henotikon getan. Hier lautete das entscheidende Anathem: „Omnem vero aliter sapientem (als im Edikt festgesetzt), sive nunc, sive quandoque, sive Chalcedone, sive in quacunque synodo, anathematizamus[16])." Das Dreikapiteledikt dagegen enthielt eine Formel, welche die Integrität Chalcedons zu garantieren schien: „Si quis dicit haec nos ad abolendos aut excludendos sanctos patres, qui in Chalcedonensi fuere concilio, dixisse, anathema sit[17])." Das Gesetz, nach

---

matische Formel für das Weltreich, das er erschuf" zu finden, so doch wenigstens die für den konstantinopolitanischen Patriarchat. „Man kann nicht mehr sagen, was gekommen wäre", fährt H. fort, wenn Justinian nicht gestorben wäre und damit diese Entwicklung ihr Ende gefunden hätte. DG II, 424. — Im Gegensatz zu dieser großzügigen Auffassung wird meist dies letzte Edikt rein als Ausdruck der kaiserlichen Lust am Theologisieren genommen. E. Schwartz (Reichskonzilien, Savigny Kan. XI) sieht sogar schon im Dreikapiteledikte allein das Motiv der Dogmatisierlust des „theologischen Dilettanten". „Nicht als Kirchenpolitiker, sondern als Theologe hat sich der alternde Kaiser auf den Dreikapitelstreit eingelassen." Die Zeitgenossen des Ediktes freilich, wie Facundus und Liberatus, sahen sehr scharf das kirchenpolitische Moment!

15) Nov. 131 c. 1. Vgl. Harnack DG II, 96 Anm. 1; Sohm, Kirchenrecht II, 72 Anm. 17; Caspar, Geschichte des Papsttums II, 770 ff. Anm. zu S. 267, wo der reichskirchliche Ursprung der Bildung der Kette der vier ökumenischen Konzilien als feststehender Autoritätsreihe betont wird.

16) Nach der Übersetzung, die Facundus Pro def. XII, 4 (847 C) gibt. Der Originaltext bei Evagrius Hist. Eccl. III, 14: πάντα δὲ τὸν ἕτερόν τι φρονήσαντα, ἢ φρονοῦντα, ἢ νῦν, ἢ πώποτε, ἢ ἐν Καλχηδόνι, ἢ οἵᾳ δήποτε συνόδῳ, ἀναθηματίζομεν (PG 86, 2624 C).

17) Facundus IV, 4 (628 B).

dem Justinian angetreten war, machte sich hierin geltend. Aber es ist sehr auffällig, daß diese Formel nur recht mittelbar die Integrität Chalcedons sichert. Sie wendet die Schärfe ihres Anathems nicht gegen die Angreifer Chalcedons, die Monophysiten und die Faktion innerhalb der Reichskirche, die mit ihnen paktieren wollte, sondern gerade gegen die ernsten Chalcedonenser; denn diese waren es, welche die neue reichskirchenpolitische Tendenz des Ediktes witterten, in ihm ein tatsächliches Abweichen von der chalcedonensischen Linie erblickten und es daher mit eben dem Argument bekämpften, auf welchem das Anathem stand [18]). Schon hierin liegt ein deutlicher Hinweis darauf, daß Justinian nicht in allen Stücken zu Chalcedon stand. Die Begründung des Erlasses seines Ediktes erwies dies noch deutlicher; denn hier gab Justinian ganz offen den Willen zu einer „purgatio" Chalcedons zu, mit diesem, der kaiserlichen Ediktsprache nicht fremden, wohlklingenden Begriffe der „Reinigung" die Notwendigkeit der Verbesserung der konziliaren Grundlage behauptend [19]). Es war die Methode dieser neu

18) Facundus I. 2 (532), II. 1 (537); Liberatus, Breviarium XXIV PL 68, 1049.

19) Facundus sagt: „Sed enim cum viderim quosdam sub falso propugnatorum nomine impugnare latenter Ecclesiam (an anderer Stelle formuliert er, das Edikt greife ‚sub quodam colore defensionis' Chalcedon an 532 D), et tamquam in eius purgationem, ut haereticos damnare quos illa semper habuit honoratos, tacendum esse mihi non credidi" (765 D). So auch 558 D, 565 C u. sonst. Nach Liberatus Brev. XXIV soll Theodorus Ascidas dem Kaiser das entscheidende Stichwort gegeben haben (PL 68, 1049 C). — So hatte etwa auch Kaiser Theodosius I. formuliert: „Oportet enim post hanc legem purgatam esse apud omnes Christianorum religionem." (Ad Auxonium proconsulem Asiae vom 30. Juli 381; bei Facundus 620 C, wo dieser Teil noch zweifellos zum Ediktzitate zu rechnen ist, schon deshalb, weil Fac. in seiner Schrift niemals nach einem Zitate mit der Wendung „oportet" anschließt; dagegen mehrfach mit der Wendung „cum igitur" [vgl. 537 A, 541 B, 550 C, 554 C, 697 B; ähnliche Wendungen als Anknüpfung nach Zitaten 537 D „dum igitur", 773 A „cum ergo" ebenso 566 A, 576 B; „cum vero" 615 A, „cum itaque" 546 A, Anknüpfungen mit igitur sehr zahlreich: 531 D, 571 A, 594 C, 632 B, 682 C, 543 C, 544 C u. a.]; die bei Facundus überlieferte Fassung des Theodosiusediktes weicht indessen im Wortlaute erheblich von der im Cod. Theod. XVI, 1, 3 [ed. Mommsen 834] ab.) — Zu purgatio vgl. weiterhin Cod. Just. I, 17, 1, 5 (Triboniano). Wie Justinian das römische Recht „reinigte", so reinigte er die Konzilsbeschlüsse, um sie neben dem ersten zur dauern-

orientierten kaiserlichen Kirchenpolitik, bei tatsächlichen Zugeständnissen an den zu gewinnenden Gegner formell den bisherigen Status der Kirche aufrechtzuerhalten.

Auch in der Form seines Vorgehens knüpfte Justinian an die Politik Zenos an. Wie dieser durch sein Henotikon, so suchte auch Justinian sowohl 533 als auch in der Dreikapitelfrage ein kirchliches Kardinalproblem, das eine unmittelbare Beziehung auf den dogmatischen Inhalt der Kirche hatte und also eine causa fidei war, durch kaiserlichen Erlaß zur Lösung zu bringen, unter Ausschaltung der gegebenen kirchlichen Instanz; dem hohen Episkopat blieb nur die Rezeption der kaiserlichen Entschließung, die Subskription unter sein Edikt. Das kaiserliche Kirchenregiment trat hier unverhüllt zutage. Das Reichskirchensystem konstantinischer und theodosianischer Prägung, das die Institution des ökumenischen Konzils zur Lösung der dogmatischen und wichtigsten disziplinären Fragen in der Kirche geschaffen hatte, wurde hier in einem entscheidenden Punkte umgebildet. Der zenonische und justinianische Caesaropapismus, dessen kennzeichnendster Zug in der Ausschaltung des ökumenischen Konzils, in der Entscheidung auch der causae fidei allein durch kaiserliches Edikt zu erblicken ist[20]), war die letzte Konsequenz des Reichskirchenprinzips, kein Bruch mit ihm; denn auch in dem alten konstantinisch-theodosianischen System hatte der Einfluß des Kaisers in den großen Fragen stets — nur nicht so sichtbar — die Entscheidung gegeben. Das komplizierte und spannungsreiche, weil die Autonomie des Episkopats formell und selbst faktisch bis zu einem gewissen Grade

---

den Grundlage seines Weltreichs zu machen. Der Grundsatz, der freilich gegenüber den Kanones so offen nicht ausgesprochen wurde, aber auch da des Kaisers Praxis bestimmte, war dieser: „Nam qui non subtiliter factum emendat, laudabilior est eo qui primus invenit" (Cod. I, 17, 1, 6), die Wertung einer müden, epigonenhaften Zeit. Ähnlich prinzipiell im Zusammenhange kirchlicher Dinge purgare Nov. VII praef. — Die Müdigkeit der justianischen Epoche betont Fr. Pringsheim, Die archaistische Tendenz Justinians; hier S. 578 der Satz von der „schwärmerischen Verehrung der antiquitas im Kreise der Kompilatoren", eine weltliche Parallele zu der Akzentuierung der vetustas bei den Männern der Kirche, dazu unten Kap. I und III.

20) Caspar, Papsttum II, 35 Anm. 2 gegen Baur, Die Anfänge des byz. Caesaropapismus.

bewahrende System der Reichskirche erfuhr durch die Steigerung der kaiserlichen formellen Regierungsgewalt eine starke Vereinfachung und zentrale Zusammenfassung. Jetzt fiel auch die Form der episkopalen Autonomie fort. Niemals zwar wurde dies ausgesprochen; der Caesaropapismus blieb auch unter Justinian ein rein faktisches Herrschaftssystem ohne theoretische Ausbildung[21]). Auch Justinian, ja gerade er wahrte die Devotion vor dem Episkopat, den er kommandierte, und es ist bemerkenswert, daß er sich 533 erst zu seinem Edikt entschloß, nachdem das Religionsgespräch gescheitert war. Vielleicht kann man sagen, daß, nachdem das vierte und die erste Hälfte des fünften Jahrhunderts die Blütezeit der Methode des ökumenischen Konzils gesehen hatte[22]), ihre Schattenseiten doch sichtbar geworden waren, so daß Basiliscus und Zeno einen neuen Weg gingen. Justinian zeigte Abneigung gegen die Berufung eines ökumenischen Konzils, als ihm der römische Bischof in der causa eines Alexandriners Theodor diesen

21) Ich vermag nicht mit Loening, Kirchenrecht 78 in den allgemeinen Sätzen der berühmten praefatio zur Novelle VI Justinians die „theoretische Begründung" des Caesaropapismus zu sehen. Die „consonantia bona" (συμφωνία τις ἀγαθή) ist das Programm des christlichen Staates schlechthin, und die „sollicitudo circa vera Dei dogmata et circa sacerdotum honestatem" (φροντίδα περί τε τὰ ἀληθῆ τοῦ θεοῦ δόγματα περί τε τὴν τῶν ἱερέων σεμνότητα) besagt doch an sich noch nichts über die Methode der kaiserlichen unmittelbaren Glaubensfestsetzung, und erst das ist das entscheidende Kriterium des Caesaropapismus. Baur „Anfänge" scheidet in seiner nicht ergiebigen Studie einen grundsätzlichen und einen praktischen Caes. und bemerkt: „Einen grundsätzlichen Caes. in dem Sinne, daß die byzantinischen Kaiser selbst ein formelles Recht, die Kirche zu lehren und zu regieren beansprucht hätten, hat es nie gegeben" (S. 113; vgl. S. 103 von Justinian, daß er „grundsätzlich die Selbständigkeit der kirchlichen Rechtssphäre" anerkannt habe). Stutz, Kirchenrecht, in Holtzendorff-Kohler Enzyklop. d. Rechtswiss. 5, sieht freilich in der praef. der Nov. VI eine Urkunde des „Byzantinismus oder Caesaropapismus", nennt diesen jedoch dann „keine grundsätzliche, sondern eine lediglich durch das Beharrungsvermögen der tatsächlichen Verhältnisse bedingte praktische Lösung des durch die Anerkennung der Kirche aufgeworfenen Problems".

22) Schwartz, Konzilien, zählt die ökumenischen Synoden bis Chalcedon auf, von denen nur 4 rezipiert wurden: 325 Nicaea, 342 Sardika, 359 Seleucia und Rimini, 360 Konstantinopel, 381 Konstantinopel, 431 Ephesus, 449 Ephesus, 451 Chalcedon (H. Z. 104, 1910, S. 1). Dazu kommen noch: 335 Jerusalem, das von Eusebius Nicaea gleichgestellt wird, vita Const. IV, 43 ff.; 351 Sirmium, 355 Mailand.

Antrag stellte [23]). Solche Abneigung entsprach den kirchenpolitischen Tendenzen Justinians; sie ist nicht allein aus absolutistisch-despotischem Willen begründet. Seine lavierende, zwiegesichtige Verständigungspolitik konnte dem Riesenapparat des ökumenischen Konzils nur mißtrauisch gegenüberstehen, das trotz aller vorherigen Festlegung auf ein Schlußergebnis niemals mit voller Sicherheit gegen überraschende Wendungen zu beherrschen war, wie das dann das 5. ökumenische Konzil in bezug auf die Stellung des Papstes deutlich zeigen sollte. Zudem war es ein wesentlicher Charakterzug des justinianischen Regimes, sich als einen Abschluß zu empfinden. Nicht nur in der Sammlung und Zusammenfassung des römischen Rechtes kam dies zum Ausdruck, auch in der Theologie bedeutete die Zeit Justinians die des Stillstandes nach den Epochen der produktiven Entwicklungen [24]). Diesem Geiste mußte der Gedanke der Fortführung der einmal als abgeschlossen rezipierten Kette der vier großen autoritativen Konzilien fernliegen. Es bedeutete ein Zurückweichen Justinians in die Linie der konstantinisch-theodosianischen Regierungsmethode, als er sich um der Beendigung des Dreikapitelstreites willen zur Berufung des 5. ökumenischen Konzils entschloß; die Entwicklung, die der Streit nahm, zwang ihn dazu, gegen seinen Willen, wie die Ereignisse zeigen. Vom Papste ging auch in diesem Falle — wie in dem des Alexandriners Theodor — die Initiative aus, die erst, nachdem ein zweites Kaiseredikt nicht die befriedende Wirkung ausgeübt hatte, zur Berufung der Bischöfe führte, dann freilich in anderer Art, als sich der Papst es gedacht hatte.

Der Erlaß des Dreikapitelediktes traf vor allem das Abendland als ein Gegenschlag des Ostens gegen die Schlappe, die er in

23) Facundus zitiert das kaiserliche Reskript an den Papst, das sonst fehlt: „Caeterum quod generale dicitis fieri debere concilium, quae huius rei causa sit ignoramus. Nullus ignotus processit haereticus, nulla nostris est temporibus nata perfidia, nec aliquid in fide quod retractari debeat, invenitur; et intulistis quod et nos in hac causa dicimus: Qui enim sanis ea adhibet quae solent adhiberi vulneribus, non reducere cupit, sed expellere sanitatem" (568 B). Das Schreiben des Papstes ist verloren. Von der causa Theodori Alexandrini ist sonst nichts bekannt; vielleicht handelt es sich, wie Sirmond vermutet, um den theopaschitischen Mönch Theodor von Alexandria, von dem Photius in der Bibliotheca 108 (Migne PG 103, 381) spricht (vgl. Migne PL 67, 567 Anm. b). 24) Harnack, DG II, 37.

Chalcedon durch Papst Leo den Großen erlitten hatte[25]). Sowohl die Form als auch der Inhalt widersprach auf das tiefste der abendländischen kirchlichen Tradition. Ambrosius von Mailand hatte dieser die entscheidenden Züge eingeprägt, der Mann, der kaiserliche Eingriffe in die Sphäre der Kirche schroff zurückgewiesen hatte: „Quis est, qui abnuat, in causa fidei, in causa, inquam, fidei episcopos solere de imperatoribus, non imperatores de episcopis judicare?“[26]). Dies paßte genau auf die Lage von 543/4; aber war das Wort noch lebendig? würde es nachwirken? wieder erwachen? Durch Papst Leo d. Gr. war die Glaubensentscheidung von Chalcedon zum Felsengrund des abendländischen kirchlichen Daseins geworden; die Päpste hatten sie mit aller Macht verteidigt. In Gelasius war der Mann erschienen, der die ambrosianische Tradition des Kampfes gegen den sich bildenden Caesaropapismus mit dem leonischen Beharren auf Chalcedon verbunden und den Bruch mit dem kaiserlichen Osten zur Höhe des Kampfes zwischen zwei weltgeschichtlichen Prinzipien getrieben hatte. „Si fides catholica et communio laedatur, res publica juvatur, et si illa salva sit, respublica laeditur? Absit ut hoc Christianus et catholicus profiteatur!“[27]): so hatte Gelasius den Angriff des Henotikon auf Chalcedon abgewehrt. Als Grundlage war ihm mit dem Kaiser gemeinsam die Idee des katholischen Staates mit einer einheitlichen Staatsreligion; jene alte, mit der Orientalisierung des Reiches eingedrungene Idee[28]), daß die religiöse Wahrheit zugleich ein entscheidender reichsschirmender Faktor sei, mit der Konsequenz ihrer unbedingten Durchsetzung im Reiche. Auch Gelasius lebte in der Verbindung von Staat und Religion; nur daß er, in diametralem Gegensatze zur Haltung des

25) Harnack, DG II, 423. Diese „Schlappe“ nennt Gelzer (Krumbacher 919) „vielleicht das schwerste Unglück des Oströmischen Staates“, dem aber E. Stein, Geschichte des byzantinischen Reichs I, 470 widerspricht, wie mir scheint, mit Recht.

26) Ep. XXI, 4 PL 16, 1004 A.

27) Ep. I, 33; Thiel 305.

28) Schwartz, Konstantin 42 und 86. — Vgl. etwa auch eine Formulierung wie diese Papst Leos d. Gr., der an den Kaiser Marcian schreibt: „rationabiliter et religiose regni vestri viribus creditis profuturum, si nulla sit in sacerdotum sensibus dissonantia, nulla sit in Evangelii praedicatione discordia ...“ ep. 90 PL 54, 933 A.

Kaisers, von der religiös-kirchlichen Wahrheit her den Weg zum Staatsnutzen ging, nicht umgekehrt den Inhalt dieser religiös-kirchlichen veritas gemäß der utilitas des Staates bestimmte [29]). Dies war der Geist der führenden Kirchen des Abendlandes. Die entscheidende Frage für den Erfolg des justinianischen Ediktes war, ob diese abendländische Tradition noch lebendig war und sich zu geschlossenem Widerstande sammeln konnte. Doch schien diese Frage für den Kaiser keine mehr zu sein; denn mit vorausschauendem Blicke hatte er bereits 537 gegen den Willen der Römer und nur unter gewaltsamer Beseitigung des rechtmäßig gewählten Papstes einen Mann auf den Papststuhl erhoben, den er für ein gefügiges Werkzeug seiner Pläne halten durfte.

Welches diese Pläne waren, die letzte Idee der justinianischen Aktion von 544, lehrt eine Briefsendung, die der Kaiser im Mai 547, als er mit aller Macht darauf drang, vom Papste Vigilius die Zustimmung zu seinem Edikt zu erlangen, an diesen richtete. Es war die Übersendung zweier Briefe Kaiser Konstantins d. Gr., nicht eines eigenen Schreibens, die wirksam werden sollte, indem sie die aktuelle Absicht in kluger Verhüllung als Althergebrachtes, Traditionelles hinstellte. Der kirchenregimentliche Anspruch Justinians kam in dem Konstantinschreiben zum Ausdruck, denn hier nannte sich der Kaiser „conservus" der Bischöfe (E. Schwartz, Acta IV, 2. 102, 25) und setzte sich den zu Nicaea versammelten Vätern gleich „cum quibus sicut unus ex vobis ego, conservus vester, et ipse veritatis examinationem recepi" (101, 10). Und wie Justinians kirchenregimentlicher Anspruch, so fand auch seine kirchenpolitische pazifizierende Bemühung ihre umfassende Begründung in der Beziehung auf die Konstantins, die in Nicaea zu ihrem weltgeschichtlichen Erfolge gelangt war: „Sed ego — so hieß es in dem konstantinischen Schreiben — propter renovationem maxime orbis terrarum gaudebam; etenim dignum erat vere miraculo in concordiam tot gentes adducere, quae paulo ante ignorare deum dicebantur" (102, 28). Die Tendenz auf die Renovatio der Welt, also des imperium Romanum, das sich noch immer als den Inbegriff

29) Das Prinzip der Idoneität (utilitas) faßt Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht 55, als Kardinalprinzip des spätantiken, römisch-byzantinischen Kaisertums.

des orbis terrarum betrachtete[30]), welche Konstantin hier als sein Ziel bezeichnet: sie faßt in klarster Weise auch das Kaisertum Justinians zusammen. Gerade in diesen Jahren des Erlasses des Dreikapitelediktes erreichten die entscheidenden Maßnahmen der Wiedergewinnung Italiens ihren Höhepunkt, wurde die Restauration des Imperiums im Westen durchgeführt. Auch die kaiserliche Kirchenpolitik sprach dabei mit.

In diesem Zusammenhange sei eine Bemerkung über den Zeitpunkt des Erlasses des Dreikapitelediktes gestattet. Das Jahr 543/44 war das Jahr einer Verschiebung des Schwerpunktes der politisch-militärischen Aktionen von Osten nach Westen. Der Perserkrieg hatte seine Höhe überschritten (545 brachte den Frieden); der Gotenkrieg begann mit den Erfolgen Totilas in sein zweites Stadium zu treten. Die Abberufung Belisars vom persischen Kriegsschauplatz und seine erneute Betrauung mit der Leitung des Gotenkrieges bezeichnet diese Schwerpunktsverlagerung sehr anschaulich[31]). — Eine gleiche Verschiebung des Schwerpunktes der militärisch-politischen Maßnahmen hatte das Jahr 533 gebracht; damals hatte Justinian, nach dem Frieden mit Persien (532), den vandalischen Feldzug begonnen; auch damals hatte Belisar den Kampfplatz gewechselt[32]). Es scheint nicht zufällig zu sein, daß es gerade diese Jahre der Verschiebung des politisch-militärischen Schwerpunktes nach Westen waren, in denen Justinian seine — o s t orientierten Edikte erließ. Der Sinn der justinianischen Kirchenpolitik dürfte sich erst bei dieser Betrachtung enthüllen: sie war eine Politik der Rückversicherung gegen

30) Zu diesem Begriffe des orbis terrarum als „Kulturbegriff" vgl. V o g e l s t e i n, Kaiseridee-Romidee 44. Justinians „Erneuerungs"-Idee betont die letzte Zusammenfassung von D i e h l, Justinian (Männer die Geschichte machten I, 243).

31) Procop, bell. goth. III, 9. (Fonti, scrittori saec. VI, Procop, vol. 2 S. 263/4): ταῦτα ἐπεὶ βασιλεὺς ἔμαθεν ἔς τε ἀμηχανίαν ἐκπέπτωκε καὶ Βελισάριον ἐπὶ τὸν Τωτίλαν πέμψαι, καίπερ ἔτι Περσῶν ἰσχυρότατα ἐγκειμένων, ἠνάγκαστο. Obwohl Prokop also bemerkt, daß der Perserkrieg noch weiterging, als Belisar nach Italien kommandiert wurde, so ist doch daran nicht zu zweifeln, daß fortan der Gotenkrieg an erster Stelle stand; der Friede im Osten ließ denn auch nicht lange auf sich warten.

32) Vgl. Ludw. S c h m i d t, Allg. Gesch. der germ. Völker, 1909 (Handbuch der m. alt. u. neueren Gesch. hrsg. v. G. v. Below u. F. Meinecke, Abt. II), S. 66.

Osten [33]). In dem Augenblick, wo Justinian sich in große Unternehmungen nach Westen verstrickt sah, wollte er die Pazifikation des Ostens erzwingen, die nicht nur der Friede mit den äußeren Mächten, sondern, als innere Befriedung, vor allem die Ruhe in der Kirche schaffen konnte. Erst dieser Zusammenhang stellt die kirchliche Politik Justinians unmittelbar in Beziehung zu seiner Reichspolitik und zeigt ihre grundlegende Bedeutung [34]).

Man sieht: bedeutsam genug waren die Werte, in deren Widerspruch sich der Streit um die Dreikapitel entzündete: die Idee der renovatio orbis terrarum, des imperium Romanum in seiner alten Fülle kam hier in tiefen Konflikt mit der Idee der abendländischen Kirche, wie sie sich seit 1½ Jahrhunderten, seit den Tagen des Ambrosius von Mailand ausgebildet hatte, 1½ Jahr-

---

33) In diesen gesamtpolitischen Zusammenhang gehört es wohl auch, wenn die Werbefahrt des Harith bar Gabala für die Monophysiten im Jahre 542/3 nach Konstantinopel erfolgreich war. Mit Hilfe der Theodora setzte G. die Wahl zweier Bischöfe durch: des Jacob Baradeus in Edessa und des Theodor in Bozra, was allerdings dann das gerade Gegenteil von dem Ziele des Kaisers erreichte, nämlich die endgültige Abspaltung einer selbständigen Kirche. Interessant aber ist der Versuch der Benutzung notorisch reichskirchenfeindlicher Kräfte durch Justinian im Sinne einer interpretiert-chalcedonensischen Reichskirche (vgl. H. G. Kleyn, Jacobus Baradaeüs, Leiden 1882, 47 f., 53).

34) Ich möchte doch meinen, daß man es wagen darf, den Anlaß der Dreikapitelpolitik Justinians über den Kreis der wesentlich innerkirchlichen und provinziellen Motive hinaus (Beispiel dafür: K. Müller, Kirchengeschichte I, 762, der auf dem mönchfreundlichen Evagrius fußt vgl. Hist. Eccl. IV, 38, PG 86, 277 ff.) in diesen umfassenderen Rahmen der gesamten Reichspolitik zu stellen. Bei einer anderen kirchenpolitischen Aktion, der Absetzung des Anthimus, pflegt man den Zusammenhang mit der allgemeinpolitischen Lage schärfer zu sehen (vgl. Vaselievv, History of the byz. Empire 186; Caspar, Papsttum II, 222). Es bezeichnet vor allem die Grenze des großen Werkes von Ch. Diehl, Justinien, wie auch seiner späteren Bücher: Byzance und selbst der Histoire de l'empire byzantin, daß in ihnen auf diese entscheidenden Wechselbeziehungen zwischen den verschiedenen Bereichen des staatlichen Lebens, auf die ich nur leise hingedeutet habe, nicht geachtet wird. Es ist ein Mangel der literarischen Methode, die den großen geschichtlichen Stoff säuberlich in lauter einzelne Monographien (Militärwesen, Gesetzgebung, Verwaltung, Religionspolitik, Diplomatie usw.) aufteilt und eben darum weder zu einer wirklich fortschreitenden Erzählung noch zur Aufhellung der Bedingungen des geschichtlichen Werdens vordringt.

hunderten, die an kirchlicher Entwicklung die bisher reichsten des Abendlandes gewesen waren. Die sich scheinbar widersprechenden Maßnahmen, die Justinian zur Durchführung seiner Idee ergriff, bezeichnen die große innere Spannung, die dem Gebilde des justinianischen Imperiums innewohnte, seine Überlastung mit Aufgaben, an denen das Reich doch schließlich zerbrach. In dem Augenblick, da der Kaiser darauf ausging, das Abendland wieder seinem Reiche einzubinden, stieß er es von sich zurück. Es war eine Paradoxie, vor der die Männer der abendländischen Kirche, die gewillt waren, den Kampf mit dem mächtigen Kaiser aufzunehmen, standen: daß der imperator catholicus, ihr Befreier von dem Drucke der arianischen Germanenstaaten, zugleich als der Bedränger ihres abendländischen Katholizismus erschien [35]).

35) Vgl. das Urteil des russischen Forschers A. Dyckonow, das Vaseliev in seiner History I, 183 zitiert: „Justinian's government was in its church policy a double faced Janus with one face turned to the west, asking for direction from Rome, while the other, looking east, sought the truth from the Syrian and Egyptian monks." Das trifft die justinianische Position, ist freilich sehr unpolitisch formuliert. — Die Beurteilung der justinianischen römischen Renovatio-Tendenz bei Vaseliev ist negativ, S. 174. Ganz ähnlich das ebenso pragmatisch formulierte Urteil Diehls (Histoire de l'empire byz.): „Il (Just.) a marqué l'époque, que domine sa puissante figure, d'une empreinte si profonde que sa seule volonté a suffi à interrompre l'évolution naturelle qui portait l'empire vers l'Orient" (S. 20). — Gegenüber diesen pragmatischen Urteilen das charakteristische Urteil Rankes, der wohl auch versucht ist, gegen die Unternehmungen Justinians „Einsprache zu erheben", sie dann aber doch mit dem Hinweis auf die in ihnen waltenden „großen Ideen" und das „historische Recht" gelten läßt (Weltgeschichte IV, 2 [1883] S. 121 f.).

1. Kapitel.

## Die Briefe des Ferrandus und Pontianus.

Nicht vom Papste ging dieser Widerstand der abendländischen Kirche aus. Wenn auch die dramatischen Höhepunkte der Geschichte des Kampfes um die Dreikapitel Szenen des unmittelbaren Zusammenstoßes des Kaisers Justinian und seiner staatlichen Gewalt mit dem Papste Vigilius waren, so waren sie es doch nur darum, weil in diesen Augenblicken auf den Papst starke kirchliche Kräfte einwirkten, die ihn zum Widerstande bestimmten [1]). Vigilius bestimmte nicht, er wurde bestimmt. Seine Haltung erwies sich als abhängig davon, in welchem politischen Kraftfelde er sich gerade befand. Dies aber war der Grund dafür, daß die kirchliche Opposition, die gerade in dem Bischof von Rom ihren Mittelpunkt hätte finden müssen, der festen Zusammenfassung entbehrte. Der konzentrierten Macht des Kaisers und der von ihm abhängigen Kirche trat, anders als in der Zeit des Gelasius, keine geschlossene autonomkirchliche Macht gegenüber; an vielen Punkten machte sich der Widerstand geltend, sogar in Kreisen der östlichen Kirche, in Illyricum, vor allem im Westen: in Oberitalien, Gallien, Sardinien, Afrika, auch in Rom, hier getragen von dem Diakonenkollegium, das sich schon häufig als Hüter der echten päpstlichen Tradition erwiesen hatte [2]); weil aber all diesen Kontingenten der leitende

1) Dazu Caspar, Papsttum II, 243 ff. Vor allem wichtig ist die Rolle des römischen Diakons und päpstlichen Apokrisiars Pelagius, der schon zu Beginn des Dreikapitelstreites selbständige Schritte unternimmt, um auf den Papst einzuwirken (dazu unten Anm. 90), der dann wesentlich die Haltung des Papstes um die Jahreswende 551/52 mitbestimmt und schließlich auch auf die Abfassung des Constitutum von 553 entscheidenden Einfluß ausübt.

2) Facundus Pro defensione IV, 3 u. 4 (624 ff.). Zu der Rolle des römischen Diakonenkollegiums als strengen Hüters der römisch-päpstlichen Tradition sogar gegenüber den Päpsten selbst vgl. Caspar, Papsttum I, 258. Auch und gerade im Dreikapitelstreite trat eine starke Fronde der

Kopf des Oberfeldherrn fehlte, wurden sie, die getrennt schlugen, auch getrennt vernichtet.

Von den überlieferten Schriften dieser Opposition sind die bei weitem bedeutsamsten die einiger afrikanischer Kirchenmänner, in denen das Prinzipielle dieses scheinbar so wenig substantiellen Streites um einige Sätze und Personen einer für die Streitenden selbst längst vergangenen Zeit [3]) voll ins Bewußtsein trat. Man wird sagen müssen, daß die innere Führung des Widerstandes gegen den Kaiser bei den Afrikanern lag. Die erstaunliche geistige Kraft der afrikanischen Kirche bewies sich hier noch einmal, erstaunlich, wenn man bedenkt, daß diese afrikanische Kirche sich nach der Zeit ihrer schweren Bedrohung unter der vandalisch-arianischen Herrschaft erst soeben wieder konsolidiert hatte. Gewiß aber hatte diese stete Bedrohung auch das kirchliche Selbstgefühl hier so wachgehalten [4]).

---

Diakonen hervor. Streng chalcedonensisch-antikaiserlich waren die Apokrisiare Pelagius und Stephan, Anatolius, Sebastianus und der Neffe des Papstes Rustikus; die beiden letzten gingen in ihrer Opposition so weit, daß Vigilius sie zusammen mit 6 Subdiakonen exkommunizieren mußte (C a s p a r, Papsttum II, 256/7). Es mag dahingestellt bleiben, ob alle Anklagen Vigils gegen seine Diakone, mit denen er die Exkommunikation begründete, berechtigt sind; da wir keine Verteidigung der Angeklagten haben, ist hier schwer ein Urteil zu fällen (Caspar glaubt den Anklagen, vgl. das Urteil S. 256). Gewiß ist, daß sich z. B. Rustikus zu seiner Haltung aus einem starken Bewußtsein, Diakon der ersten Kirche der Welt zu sein, bestimmen ließ. Dies geht aus der Praefatio zu seiner Disputatio contra Acephalos (Migne PL 67, 1167 ff.) hervor, deren entscheidende Schlußpartie, die vom Dreikapitelstreite handelt, leider fehlt, wie Gallandius vermutet, weil in ihr zu stark gegen Vigilius polemisiert worden sein wird. In dieser praefatio, die die „libertas Christianorum" zu verteidigen unternimmt, heißt es mit Nachdruck: „Memento Christianum te esse atque diaconum, et hoc, summae totius universitatis Ecclesiae. Si importabile onus est ordinis, quare ullo modo aggressus es dignitatem? Semel diaconus factus, eius votis obligatus es Deo . . ." (1170.)

3) Es ist eine stehende Wendung etwa bei Facundus, Theodor v. Mops. werde „post centum et amplius eius defunctionis annos" jetzt verurteilt (etwa 559 C); ähnlich oft von Chalcedon.

4) In den Briefen des Gelasius I. spiegelt sich die Stärke der Männer der afrikanischen Kirche, die von dem kämpferischen Papste als Vorbild aufgestellt wird. „Postremo etiamsi vi premitur, vim perferre debuit, non fide et communione calcata prodere perfidis et se miscere damnatis; sicut fecit sanctae memoriae Flavianus, et alii sub persecutionibus imperatorum vel haereticis vel paganis, et nuper in Africa factum est" (ep. I, c. 25;

Der Kampf mit Justinian war das letzte Aufflammen des afrikanischen Kirchengeistes, der in höchst eigentümlicher Weise die innere Geschichte der abendländischen Kirche und Religiosität mit bestimmt und dabei unendlich bereichert hatte. Und auch jetzt trat die Besonderheit der afrikanischen Gedankenwelt hervor. Zum letzten Male in der Geschichte erhob hier die afrikanische Kirche ihre Stimme. Als Justinian sie besiegt und zum Schweigen gebracht hatte, fristete sie wohl noch ein Jahrhundert lang ihr Dasein innerhalb des restaurierten Imperiums als ein Glied der byzantischen Reichskirche, aber sie schwieg fortan, bis sie nach dem Einfall der Araber für immer verstummte. Dieses Verstummen der Stimme Afrikas war eines der bedeutsamsten Merkzeichen des Endes einer alten, der spätantiken Welt; eines der wichtigsten Momente in der großen Schwerpunktsverlagerung auf den romano-germanischen europäischen Kontinent, die das Mittelalter heraufführte, in dem freilich die großen Leistungen der afrikanischen Kirche nicht untergingen, sondern aufgehoben waren, wie ihre Schriften, die uns eben dieses Mittelalter überliefert hat.

Die früheste Äußerung der afrikanischen Kirche zu der „neu aufgetauchten" Frage (922 A) und die erste völlig faßbare des Abendlandes überhaupt ist die des karthagischen Diakons Ferrandus, „exiguus", wie er sich nannte (921 D, 908 D) [5]). Als Schüler

Thiel 301). An anderer Stelle tadelt er einen afrikanischen Bischof, der seine Heimat verlassen mußte, dafür, daß er in das ketzerische Konstantinopel gegangen sei. („Itane non senseras, quod duobus cornibus praeludendo uno eodemque tempore non minus in Oriente quam in Africa Jesum solvere niteretur Antichristus? Cum et illi sic Deum fateantur, ut Deus non sit, et isti sic hominem praedicant, ut hominem vacuare contendant" [Thiel 340]). Dabei faßt er den Bischof an seinem kirchlichen Ehrgefühl: „Nonne tu ille es, qui spretis regum minis et saevientium barbarorum feralia jura despiciens, simul patriam, facultates et honoris sacerdotalis privilegia posuisti, ut ea perpetua recipere merearis in Christo?" (ep. IX, 2; Thiel 340). — Eine Würdigung der geistigen Leistungen der afrikanischen Kirche der nachaugustinischen Vandalenzeit bis hin zu Fulgentius von Ruspe bei H. v. Schubert, Handbuch S. 80.

5) Auch in den von Reifferscheid (Index scholarum in Universitate Lit. Vratisl. per hiem. 1871/2) herausgegebenen Ferrandusbriefen ist dem Autornamen die Wendung „exiguus" beigefügt, ein Symptom der mönchischen Devotion, die im 6. Jahrhundert das Abendland erfaßt.

und Biograph[6]) des wegen seiner Gelehrsamkeit und Heiligkeit weit berühmten Bischofs Fulgentius von Ruspe hatte dieser Ferrandus eine bedeutende Stellung in der afrikanischen Kirche inne. Wie der skythische Mönch und römische Abt Dionysius Exiguus das geltende Recht der römischen Kirche in seiner großen Kanones- und Dekretalensammlung zusammenfaßte, so hat sein Zeitgenosse Ferrandus das gleiche für die Kirche Afrikas geleistet mit seiner „breviatio canonum", einer Zusammenstellung der in Afrika geltenden Kanones. Und nicht nur als Jurist, auch als Theologe besaß Ferrandus einen großen Ruf, der hier den Bereich der afrikanischen Provinzen überschritt; ein Schreiben von ihm an einen Scholasticus in Konstantinopel ist überliefert, das das Trinitätsdogma in bezug auf die Stellung des Sohnes mit starker biblischer Begründung erörtert; daneben — wichtiger — ein Schreiben, das die Zulässigkeit der Formel unus de trinitate passus, welche Justinian durchgesetzt hatte, behauptete: als Antwort auf eine Anfrage, die ein römischer Diakon, Anatolius, an ihn gerichtet hat. Selbst die römische Kirche also konsultierte ihn. Auch ein Büchlein an einen der hohen römischen militärischen Beamten in Sizilien, an den Comes von Praeneste, ist von Ferrandus überliefert, in dem er wie in einem Fürstenspiegel das Idealbild des echten christlichen Herrschers entwirft, ein interessanter Beitrag zur Geschichte der Einwirkung des christlich-kirchlichen Geistes auf den Staatsapparat im Sinne seiner moralischen Veredelung und inneren Umgestaltung, jene zweite der großen Konsequenzen der Tat Konstantins neben der Verstaatlichung der Kirche[7]).

An diesen Ferrandus richteten in der Dreikapitelfrage wiederum römische Diakone einen Brief, zu einem sehr frühen Zeitpunkt

---

6) Vgl. G. Krüger, Ferrandus und Fulgentius. Harnack-Ehrung 1921 S. 219 ff. und G. G. Lapeyre, Vie de St. Fulgence 1929, S. LIV ff.

7) Es ist ein schönes Beispiel der „potestas directiva" der Kirche (zu dieser p. d. vgl. Schilling, Augustin etwa S. 138). — Die hier genannten Schriften am zugänglichsten bei Migne, PL 67, 887—962. Die vita Fulgentii ist den Schriften des Fulgentius von Ruspe vorangestellt PL 65, 117 ff., und neuerdings herausgegeben von G. G. Lapeyre, Vie de St. Fulgence. Paris 1929 (hierzu jedoch die Besprechung von H. Delehaye, Analecta Bolland. 52, 1934, S. 103 ff.).

schon, im ersten Stadium des großen Kampfes [8]), mit der Absicht, zwischen der afrikanischen und der römischen Kirche eine einheitliche Front zu schließen, wohl auch um dadurch auf den Papst festigend einzuwirken. Die Schreiber dieser „consultationis epistola" (624 C) waren eben jener Anatolius, der schon vor Jahren mit Ferrandus in brieflichem Verkehr gestanden hatte und mithin jetzt der gegebene Vermittler war, und Pelagius, der für den Mann gelten muß, welcher den sachlichen Inhalt des Anfragebriefes bestimmte. Denn Pelagius, soeben erst von seinem Amte als römischer Apokrisiar in Konstantinopel nach Rom zurückgekehrt, war der Mann der römischen Kirche, der die Bedeutung des kaiserlichen Ediktes am vollständigsten ermessen konnte, weil er die Bedingtheit der kaiserlichen Politik durch die komplizierten kirchlichen Verhältnisse des Ostens kannte und mithin die Gründe des Edikterlasses durchschaute. Pelagius bezeichnete in jenem Schreiben das Edikt als das Ergebnis eines Vorstoßes einer monophysitenfreundlichen kirchlichen Faktion, die die Orientierung der Kirche auf den Monophysitismus durchsetzen wolle; als einen Angriff auf die Autorität des Konzils von Chalcedon und die epistola dogmatica Papst Leos des Großen [9]).

---

8) Als letzter terminus ante quem kommt die Abreise des Pelagius nach Konstantinopel im Auftrage Totilas Anfang 547 in Frage (C a s p a r, Papsttum II, 248). Die Anfrage versteht sich nur als unmittelbare Reaktion auf das Bekanntwerden des Kaisereditktes in Rom. Auch von der afrikanischen Seite gesehen ist die frühe Ansetzung notwendig. Noch hatte sich kein afrikanisches Konzil mit der Dreikapitelfrage beschäftigt (922 A). Aus der Antwort geht zudem hervor, daß man damals in Afrika die fraglichen Dreikapitel nicht kannte, wie das dann auch der Bischof Pontianus bezeugt („eorum dicta ad nos usque nunc minime pervenerunt" PL 67, 997 A). Ferrandus verteidigt den Ibasbrief nicht so, als ob er ihn gelesen hätte und daher von seiner Rechtgläubigkeit überzeugt wäre. Er zitiert nicht, wie später Facundus, einige eindeutige Sätze aus dem Briefe (vgl. Fac. 566 B u. sonst. 662 D ff. bringt er sogar den ganzen Brief im Wortlaut), sondern er läßt die Möglichkeit „undeutlicher" Glaubensformulierungen offen, seine Verteidigung ganz anders ausrichtend. („Si nefandus error Nestorii latere putatur in hac epistola venerabilis Ibae episcopi — Ferrandus will also dazu nicht Stellung nehmen! — quam patres receperunt — dies ist das entscheidende, rein autoritative Argument — neque magnis neque parvulis nocet" 924 C.)

9) Zu Pelagius grundlegend D u c h e s n e, Vigile et Pélage, Revue

Damit war in der Tat der Kern der Dreikapitelfrage bezeichnet und diese zu einer Frage von höchster Bedeutung erhoben. Ferrandus zögerte lange mit seiner Antwort; denn noch hatte das afrikanische Konzil nicht gesprochen, und es ging um die Grundlagen des abendländischen kirchlichen Daseins und zugleich um das Verhältnis zur kaiserlichen Autorität. Als er schließlich doch seine Antwort nach Rom sandte, betonte er seine engste Übereinstimmung mit der römischen Meinung, wie sie ihm in dem Schreiben des Pelagius entgegengetreten war. „Quaecunque enim — so schrieb er — sapienter, breviter, veraciter intimatis, eadem credimus, eadem sentimus, eadem loquimur" (922 A).

Zur Beurteilung des ferrandischen Antwortschreibens ist dies immer im Auge zu behalten, daß es in der Absicht geschrieben ist, die Übereinstimmung mit Rom festzustellen. Indem Ferrandus dabei seinen Ausführungen als Motto den Satz des Apostels voranstellte, welcher fordert, fest zu stehen und die Tradition zu bewahren (922 B), ließ er ein Motiv anklingen, das zwar für alles kirchliche Denken charakteristisch ist, das jedoch in besonderem Maße für die römische Kirche, schon seit den Tagen Papst Stephans in der Mitte des dritten Jahrhunderts, verbindlich war, und vor allem, seitdem Gelasius I. es als prinzipiellen „Traditionalismus" zum Fundamente seiner großen Stellung gemacht hatte[10]). An die leoninische und gelasianische Tradition knüpfte Ferrandus (wie auch schon Pelagius) unmittelbar an in der konkreten Form seines Traditionsprinzips, der Verteidigung des Konzils von Chalcedon: jetzt wurde es zum dritten Male in den Mittelpunkt einer großen Erörterung gestellt. Wie Gelasius von Chalcedon gesagt hatte:

---

d. quest. hist. XXXVI, 1884. Jetzt Caspar, Papsttum II, 241 ff. — Facundus gibt in Pro def. IV, 3 eine kurze Inhaltsangabe des sonst verlorenen Schreibens: „In ipsa vero consultationis epistola non tacetur quod haec immissione Acephalorum, quos, ut diximus, Semieutychianos significantius appellare possumus (vgl. 548 D), contra Chalcedonense concilium et decreta papae Leonis, mota fuerint per eos, qui sub nomine catholico ipsorum parti studium praebent" (624 C).

10) Das ferrandische Motto: „State et tenete traditiones" (922 B). Das Wort des Stephan, gegen das Cyprian polemisiert hatte: „Nihil innovetur nisi quod traditum est" (Cypr. ep. 74, 1 ed. Hartel, Corp. script. eccl. lat. S. 799). Zu des Gelasius „Traditionalismus" vgl. Caspar, Papsttum II, 47.

„quoniam patres nostri . . . quidquid pro fide . . . secundum scripturarum tramitem . . . facta semel congregatione sanxerunt, inconvulsum voluerunt deinceps firmumque constare; nec in eadem causa denuo, quae praefixa fuerant, retractari qualibet permiserunt, sapientissime praevidentes, quoniam si decreta salubriter cuiquam liceret iterare, nullum contra singulos . . . errores stabile persistat Ecclesiae constitutum" (Thiel 393), so sprach Ferrandus: „Quidquid semel statuitur in concilio et congregatione sanctorum patrum, perpetuam debet obtinere jugiter firmitatem" (922 B); und: „addere quidpiam post eorum definitiones, mutare, minuere, nihil est aliud quam novas seminare discordias . . . Quid erit firmum, si quod statuit Chalcedonense concilium vocatur in dubium?" (925 A.)

So konnte denn Pelagius mit dem Erfolge seines Anfrageschreibens zufrieden sein; die Übereinstimmung zwischen Rom und Afrika war hergestellt. Allein, wie sehr Ferrandus auch die Konsonanz mit Rom betonte: sie war kein vollständiger Einklang. Eben dieser sich trotz der Betonung der Übereinstimmung herausarbeitende Gegensatz zur römischen Tradition macht das Interesse an dem ferrandischen Schreiben aus. Deutliche Differenzen zwischen der römisch-gelasianischen Stellung — als welche man die des Pelagius wird ansehen dürfen — und der ferrandischen Haltung im Verhältnis zu Chalcedon sind nicht zu verkennen. Für beide ist das Konzil hohe Autorität; die Verwandlung einer einmaligen historischen Größe in eine normative, mit dem Charakter der offenbarten religiösen Wahrheit, jene dem kirchlichen Denken eigentümliche Metamorphose, hat sich in bezug auf Chalcedon schon bei Gelasius durchgesetzt. Aber dieser normative Charakter des Konzils, der ihm das Wesen unbedingter religiöser Verbindlichkeit gibt, ist nicht bei den Römern, sondern erst bei Ferrandus voll verwirklicht.

Wenn es bei Ferrandus heißt, Chalcedon „apud omnes ecclesias Orientis et Occidentis per annos tam plurimos *sine aliqua dubitatione* firmata" (922 B) dürfe nicht plötzlich seine reverentia verlieren, so tritt schon mit diesem Satze hervor, daß die ganze Frage jenseits des Bereichs des Historischen steht, in einer eigenen Sphäre; vergessen, vielmehr: zu nichts geworden sind hier die dubitationes, die dauernden schweren Kämpfe um das Konzil, die sogar die große Spaltung zwischen Osten und Westen

herbeigeführt hatten. Dieser Satz ist charakteristisch für die überhistorische Methode der Verteidigung der Dreikapitel, die sich bei Ferrandus auf die Verteidigung des Ibasbriefes konzentriert, weil nur dieser in Chalcedon rezipiert worden war, eine Methode, die nicht die Rechtgläubigkeit der überlieferten Dokumente prüft, sondern die aus der Idee des Konzils apriorisch die Notwendigkeit der Annahme der strittigen Schriften ableitet. Da die Voraussetzung, der in Chalcedon rezipierte Ibasbrief sei heterodox („nestorianisch"), zu der Konsequenz der Annahme eines Selbstwiderspruchs des Konzils führen würde, das zugleich orthodox und heterodox hätte gelehrt haben müssen, und da ein solcher Widerspruch die Auflösung des Konzils als sinnvoller Bildung nach sich ziehen würde, was religiös unmöglich ist, so kommt es für Ferrandus nur darauf an, diesen Widerspruch nachzuweisen, um jene Voraussetzung als falsch ablehnen zu können. Dreimal formuliert Ferrandus den Widerspruch: in der biblischen Wendung: „nunquid fons de eodem foramine emanat dulcem et amaram aquam?" in der Wendung: „bene crediderunt (die Väter in Ch.), sed male susceperunt (epistolam)": und in der Wendung: „Nestorium damnavit (Ch.) et Nestorii roboravit errorem" — um von dieser Grundlage aus die Angriffe auf die Dreikapitel abzuweisen (922 C ff.) [11]).

Der Grundgedanke dieser Verteidigung Chalcedons ist der der Übereinstimmung aller Aussagen des Konzils mit der Offenbarung. Das hat die Folge, daß das Prinzip der totalen Verbindlichkeit des Konzils mit aller Stärke herausgestellt wird. Ferrandus formuliert dieses Prinzip der totalen Verbindlichkeit Chalcedons mit Nachdruck: „Totum concilium Chalcedonense, cum est totum concilium Chalcedonense, verum est; nulla pars illius habet ullam reprehensionem; quidquid ibi dictum, gestum, judicatum novimus atque firmatum, sancti spiritus operata est ineffabilis et secreta potentia" (923 C); und: „Si in illa massa sanctarum definitionum vel exigui fermenti potest acida commixtio reperiri, tota massa judicabitur noxia" (923 B). Hier aber liegt die erste Differenz gegenüber der gelasianischen Argumentation. In dem vierten Traktate des Gelasius, jener Schrift, die am prinzipiellsten und klarsten die Position

11) Ähnlich bezeichnet es Facundus Pro def. III, 2 als die Absicht der Gegner zu beweisen „ut Chalcedonensis synodus sibi contraria videretur" (589 A).

des Papstes ausdrückt, steht der Satz: „Aut enim ex toto eam (scil. synodum Chal.) admittere oportere, aut si ex parte repudiabilis est, firmam ex toto constare non posse" (Thiel 558; IV, c, 1). Diesen Satz, der mit dem ferrandischen übereinstimmt, zitiert Gelasius als von seinen Gegnern ihm vorgehalten; er ist der Ausgangspunkt seiner eigenen Beweisführung, die sich polemisch mit ihm auseinandersetzt. Denn Gelasius ist der Meinung, es sei nicht alles, was in Chalcedon gesagt ward, zu rezipieren, genau so wenig wie alles Alttestamentliche anzunehmen und wie anderseits alles in heidnischen Schriften zu verwerfen sei. „Haec exempla nos edocent — heißt es bei ihm — et testimonia divina confirmant, non omnia passim a quocunque dicta vel ubicunque scripta indifferenter accipere, sed retentis bonis, quae noceant refutare" (T. 559; IV, c 2). Das Bedeutsame ist, daß dieses Prinzip der Examination auch auf Chalcedon angewandt wird, daß auch gegenüber Chalcedon der Satz zur Geltung gebracht wird: „Omnia probate, quae bona sunt tenete" (IV, c 2).

Dieser letzte Satz führt nun sogleich auf eine zweite tiefe Differenz zwischen Gelasius und Ferrandus, die unmittelbar aus der ersten folgt. Denn wie das Prinzip der totalen Verbindlichkeit, so ist für Ferrandus das der unbedingten Verbindlichkeit des Konzils von Chalcedon gegeben; und ausdrücklich lehnt er die Anwendung jenes biblischen Satzes auf die synodale Entscheidung ab, weit entfernt, mit Gelasius die Sentenz von Chalcedon in eine Ebene zu stellen mit dem, was „ubicunque scripta" sei. „Longe illa sunt de quibus apostolus dicit: Omnia probate, quod bonum est tenete; ab omni specie mali abstinete vos. Quae autem finiuntur judicantibus episcopis sanctis . . . sequenda sunt, amplectenda sunt" (926 B), und davor: „Sicut legentibus Scripturam divinitus inspiratam non licet aliquid reprehendere, quamvis minime valeant altitudinem coelestis oraculi comprehendere, sed pius lector et quod non intelligit credit, ut quod credit mereatur intelligere; sic omnino nec aliter concilia quae vetustas firmavit et custodivit devote posteritas oboedientiam de nobis exigunt, nullam relinquentes dubitandi necessitatem" (926 B)[12]). Erst mit diesen Sätzen wird der

12) Gelasius hatte ein freieres Verhältnis zur heiligen Schrift als es Ferrandus hier zeigt. Er sagte: „Quia in libris sanctis, quos utique veneramur et sequimur, quoniam quorumdarum illic et profanitates esse ferun-

Gedanke des unerschütterlichen Gesetzes, gegenüber welchem der prüfende Intellekt machtlos wird, auf Chalcedon radikal angewandt.

Wenn hier von Differenzen zu der gelasianischen Doktrin zu reden ist, so lag ihr Grund zum Teil in der veränderten Zeitlage; der Abstand von Chalcedon war größer geworden, und gerade für die alte Kirche war die „vetustas" das stärkste normbildende Element[13]); zudem stand jetzt das Problem, das die gelasianischen Formulierungen hervorgerufen hatte, das des Kanon 28 von Chalcedon, nicht zur Erörterung. Man muß sich hüten, aus diesen Differenzen einen Unterschied zwischen Rom und Karthago in der Auffassung des Inhalts des Chalcedonenser Konzils zu folgern; es ist ein Unterschied in Prinzipien, der hier zunächst als ein solcher der veränderten historischen Lage erscheint, aber, wie gezeigt werden wird, doch viel tiefer greift. Zunächst freilich scheinen sich diese Differenzen wieder zu verwischen. Denn blickt man näher auf die ferrandischen Formulierungen, so zeigt es sich, daß seine Sätze, die das Konzil in seiner Totalität zur unbedingten Norm erheben, sich doch nicht auf das Universalkonzil an sich, sondern auf das rezipierte Universalkonzil, mit diesem Akzente, beziehen. Auch darin, daß die allgemeine kirchliche Rezeption für das Entscheidende gehalten wird, das Konzil verbindlich zu machen, liegt ein gerade für den frühen Katholizismus charakteristisches Moment[14]). Aus diesem Grundsatz, der die Rezeption zu einem

tur, et scelera gesta narrantur, ideo nobis pariter aut veneranda sunt aut sequenda, quia in illis sanctis libris et venerabilibus continentur?" (Tract. IV, 2; Thiel 559.)

13) Für Sohm ist die „vetustas" geradezu die zentrale Kategorie der „altkatholischen" Kirche; etwa Kirchenrecht II § 10 Anm. 8 (bei der Analyse des Vincentius von Lerinum): „Über die Wahrheit der heiligen Lehren entscheidet das semper (die antiquitas, vetustas)" (S. 66). Auch S. 68 über die „Gewohnheit". — Zu antiquitas, vetustas vgl. auch weiter unten u. Kap. III.

14) Sohm, Kirchenrecht II, 71 f. Das hängt mit der Akzentuierung der vetustas zusammen. Auch für das allgemeine Konzil war der Rezeptionsgedanke von höchster Wichtigkeit. Hinschius, Kirchenrecht III, 348 definiert die Rezeption juristisch als „deklarierenden" Akt gegenüber dem „konstituierenden" der Beschlußfassung über den Kanon selbst; auch ihm ist die Rezeption für die Gültigkeit der Konzilssatzung in dieser Zeit entscheidend. — In den gerade auf Zeugnisse aus der Zeit des frühen

das Konzil als Norm begründenden Momente macht, wird erst die Bedeutung der oben zitierten Worte von der Anerkennung Chalcedons „sine aliqua dubitatione" klar, als das geradezu ausschlaggebende Argument zugunsten Chalcedons. Die Sätze eines Konzils sind erst verpflichtend, so heißt es bei Ferrandus, „si perducta in notitiam totius Ecclesiae nullum offendiculum moveant, vel scandalum fratribus, sed apostolicae fidei convenire firmentur, apostolicae sedis roborata consensu" (927 D). In diesem Satz wird dabei noch, getrennt von der allgemeinen kirchlichen Rezeption, die eine passive Hinnahme der Beschlüsse — sine offendiculo — ist, ein besonderer römischer Konsens unterschieden; und diese Tatsache, daß Ferrandus auch noch ein aktives römisches Zustimmungs- und Prüfungsrecht zu den Konzilsbeschlüssen als für ihre Geltung bedeutsam anerkennt, scheint jene oben gezeigten Differenzen zwischen Gelasius und Ferrandus aufzuheben. Denn Gelasius hatte in seinen Sätzen nur das Recht der römischen Prüfung gegenüber einem Konzilsspruch zur Geltung gebracht; und in des Ferrandus Satz, der oben dem „omnia probate" des Gelasius entgegengestellt wurde, finden sich Worte, die scheinbar genau das gleiche besagen und anerkennen. Das vollständige Zitat lautet nämlich bei Ferrandus folgendermaßen: „Quae autem

---

Katholizismus — u. a. auch auf Ferrandus (vgl. v. Schulte, Altkatholizismus S. 279) — zurückgreifenden Kreisen der Opposition gegen das vatikanische Konzil von 1870 wurde der Gedanke der grundlegenden Bedeutung der Rezeption für die Geltung des Konzils ausgesprochen; jedoch konnte er sich gegenüber dem monarchischen Papalismus nicht mehr durchsetzen. Döllinger sagte: „Kein Konzilium ist wahrhaft ein ökumenisches, das nicht von der Kirche als ökumenisches gutgeheißen und angenommen ist." Ähnlich ließ sich ein Franziskanerpater Höltzel vernehmen, der dafür ad recreandam animam nach Rom zitiert wurde (v. Hase, Handbuch d. prot. Polemik S. 42). In der entscheidenden Constitutio dogmatica des vatikanischen Konzils vom 18. Juli 1870 (Pastor aeternus) findet sich folgende scharfe Ablehnung des altkatholischen Rezeptionsprinzips: „ideoque eiusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae irreformabiles esse." (Abgedruckt bei v. Schulte, Altkatholizismus S. 14.) Den tiefen Gegensatz dieses Gedankens zur Welt des frühen Katholizismus beleuchtet die Charakteristik desselben durch Sohm, welche in dem Satze gipfelt: „Der Konsens der Väter ist schließlich alles." (Altkath. KR S. 560 Anm.) — Zur Rezeption auch unten Kap. III.

finiuntur judicantibus episcopis sanctis, et ad beati Petri[15]) memoriam perducta diligentius examinantur atque firmantur, sequenda sunt" (926 B).

Außer an den bereits zitierten Stellen des Ferrandus-Briefes findet sich noch an einigen andern die Anerkennung einer römischen Sonderstellung. So heißt es 925 C: „Ubi majores reperiret in Ecclesia judices (als in Ch.), ante se habens in legatis suis apostolicam sedem, qua consentiente quidquid illa definivit synodus, accepit robor invictum?" Schwächer, weil nur bedingungsweise, ist der römische Konsens 926 A ausgedrückt: „Universalia concilia, praecipue illa, quibus Romanae Ecclesiae consensus accessit, secundae auctoritatis locum post canonicos libros tenent." 924 D heißt es von Chalcedon: „Ibi fuit in legatis suis sedes apostolica, primatum tenens universalis Ecclesiae." Das sind alle Stellen, in denen in diesem nach Rom gerichteten Schreiben Roms besonders gedacht ist. Für Gelasius war der römische Konsens zur Universalsynode ein besonderer Anwendungsfall seines Primatsanspruchs; „pro suo scilicet principatu" habe der Papst dieses Recht (Thiel 395; ep. 26, 3). Aus der ferrandischen Epistel allein ist nicht zu ersehen, ob hier der Begriff „primatus" in dem Sinne des gelasianischen „principatus" gebraucht ist. Aber auch Augustin gebrauchte die Wendung vom römischen Prinzipat und ist doch weit entfernt von der römischen Primatslehre gelasianischer Prägung[16]). Zur Beurteilung der ferrandischen Sätze ist die Schrift eines anderen afrikanischen Verteidigers der Dreikapitel heranzuziehen, des Facundus von Hermiane Pro defensione trium capitulorum, die in ihrer Haltung auf das nächste der ferrandischen Schrift verwandt ist. In dieser Schrift findet sich bei den Formulierungen über die Geltung des Universalkonzils keine Erwähnung eines besonderen aktiven römischen Konsensrechtes, unterschieden von der passiven allgemeinen Rezeption[17]). Der Primatsgedanke im römischen Sinne

15) Wahrscheinlich so; die Stelle ist korrupt.

16) „Romanae Ecclesiae in qua semper Apostolicae cathedrae viguit principatus" (Augustin, contra Julianum I, 14 (13); vgl. die Ausführungen bei Reuter, Augustinische Studien V, § 18, S. 302).

17) Sehr lehrreich scheint mir die Differenz der Rezeptionsformeln, mit denen Facundus, Ferrandus und Leo der Große sowie Gelasius die Unantastbarkeit der Universalsynode begründen: Facundus: „Quam

fehlt hier ganz. Auch für Facundus freilich hatte der Bischof von Rom eine erhöhte Bedeutung, aber nur, wie er selbst sagt, als „Primus inter primos Christianos sacerdos" (624 B) [18]; die alte cyprianische Episkopatstheorie war bei Facundus noch ganz lebendig. Sie war es auch bei Ferrandus, wie aus einem anderen seiner Briefe, dem Schreiben an den Scholasticus Severus, hervorgeht, in welchem bei aller Anerkennung seiner Erstlingsstellung Rom doch in den Rahmen des Gesamtepiskopats eingeordnet wird [19]. „Interroga igitur, vir prudentissime, si quid veritatis cupis audire, principaliter apostolicae sedis antistitem, cuius sana doctrina constat judicio veritatis, et fulcitur munimine auctoritatis. Interroga plurimos per diversa terrarum loca pontifices, quibus scientia

---

reverentiam (scil. rerum divinarum litterarum) deferimus etiam synodalibus constitutis ab Ecclesia universali receptis" (834 C und durchgehend in seiner großen Schrift, nur die allgemeine Rezeption betonend; vgl. etwa noch 767 C: „isti volunt judicari tantam synodum per tantos annos universalis ecclesiae pace firmatam"; 551 D; 578 C). Ferrandus hat neben der allgemeinen Rezeption noch den römischen Konsens: „consilium matris in universalibus conciliis continetur ... sufficere enim judicatur ad plenam confirmationem, si perducta in notitiam totius Ecclesiae nullum offendiculum moveant, vel scandalum fratribus, sed apostolicae fidei convenire firmentur, apostolicae sedis roborata consensu" (927 C). Was bei Ferrandus nur als Anhängsel erscheint, ist bei Leo dem Großen Zentrum; hier fehlt die Erwähnung der allgemeinkirchlichen Rezeption, zugleich kommt die Kooperation mit dem Kaiser zum Ausdruck, die für die Stellung Leos des Großen charakteristisch ist: „Nam definitarum rerum quas tantae synodi vel christianissimi principis sanxit auctoritas, et apostolicae sedis confirmavit assensus, nihil oportet discuti." (Fragment eines sonst fehlenden Briefes Leos an ägyptische Kleriker in Konstantinopel, bei Facundus XII, 2; 836 B zitiert.) Ähnlich Gelasius, nur daß bei diesem gemäß der verwandelten politischen Lage der Hinweis auf die Rolle des Kaisers fehlt: „Sedis apostolicae praesulem, cuius synodus Chalcedonensis auctoritate firmata est" (ep. 26, 10; Thiel 406). Diese Rezeptionsformeln scheinen mir sehr geeignet, jeweils die sich aus der kirchenpolitischen Lage ergebende besondere Stellung der Redenden faßbar zu machen.

18) Dazu unten Kap. IV.

19) Diese allerdings für den „afrikanischen" Akzent der ferrandischen Romverehrung charakteristische Stelle findet sich nicht, wie Haller, Papsttum S. 264, bei der Würdigung der Rolle der Afrikaner im Dreikapitelstreite sagt, in dem Schreiben des Ferrandus nach Rom; dort hätte sie keinen Sinn.

coelestium praeceptorum divinitus inspirata, famam grandem sui cum veneratione collegit." (911 A.)

Hieraus erhellt, daß der Afrikaner Ferrandus der Welt der gelasianischen Ansprüche fernstand. Die Übereinstimmung zwischen Ferrandus und Facundus zeigt, daß hier eine afrikanische Gemeinsamkeit vorliegt[20]). Aber nicht nur die Übereinstimmung, auch das Auseinandergehen der facundischen und ferrandischen Formulierungen ist lehrreich. Wenn Facundus eines besonderen römischen consensus nicht gedenkt, so entsprach dies der Lage des Augenblicks, in dem seine Schrift geschrieben wurde, einem Momente tiefer Spannung zwischen den chalcedontreuen Afrikanern und dem Papste Vigilius. Umgekehrt entsprach die Betonung der römischen Stellung-

20) Vgl. das Urteil C a s p a r s über Ferrandus, Papsttum II, 251, das den karthagischen Diakon in den Zusammenhang der afrikanischen Tradition stellt, die in ihrem Gegensatze zu der spezifisch „römischen" Tradition herauszuarbeiten ein wichtiges Motiv des ersten Bandes der Papstgeschichte ist, vgl. hier vor allem S. 81, 332, 350 ff., 369 ff. – Interessant und bezeichnend für die Stellung dieser Afrikaner zu Rom und seinem Bischof scheint mir auch der Befund in der vita Fulgentii zu sein. Bei der Schilderung der Romfahrt des Fulgentius wird des Papstes gar nicht gedacht! Es heißt in der vita nur, „postquam sacra martyrum loca venerabiliter circuivit — dies also war die Hauptsache für den Pilger Fulgentius, die Gräber der Märtyrer, vor allem natürlich des Petrus und Paulus — omnesque servos Dei, quorum in brevi capere notitiam potuit, humili obsequio salutavit" ... sah er Theodorich d. Großen. Rom ist für Ferrandus, den Verfasser der vita, außer der Stadt der Märtyrer nur das von den heidnischen Schriftstellern gepriesene „caput mundi" („Romam venit, et auctorum saecularium consono semper ore laudatam, caputque mundi veraciter appellatam"). das in Antithese zum himmlischen Jerusalem gestellt wird; es ist nicht die Stadt des Papstes. Der römische Bischof als solcher war dem Erzähler der vita und dem heiligen Fulgentius offenbar so wenig bemerkenswert – hatte man doch Bischöfe in jeder Stadt —, daß seine besondere Erwähnung – vielleicht gehörte er zu der Schar der „Knechte Gottes", die Fulg. besuchte — nicht der Rede wert schien. (Vita XIII [27], PL, 65, 130 C ff. = Lapeyre IX S. 55.) — Wie anders als der dieses katholischen Heiligen war der Aufenthalt des Protestanten Goethe „in dieser Hauptstadt der Welt"! Fast das erste Interesse war für diesen, den Papst zu sehen. „In diesen Vorsälen, der Kapelle gegenüber ... fühlt man sich wunderbar unter e i n e m Dache mit dem Statthalter Christi" (Ital. Reise, Rom den 3. Nov. 1786). Das Jahrtausend mit den großen Gipfeln päpstlicher Weltherrschaft liegt zwischen diesen beiden Romfahrten.

nahme bei Ferrandus auch genau der momentanen Lage, aus der sein Brief erwuchs. Die romnahen Formulierungen des Ferrandus sind der unmittelbare Ausdruck des Willens zur Kooperation zwischen Rom und Afrika, die im ersten Stadium des Dreikapitelkampfes lebendig war. Mehr sind sie nicht; sie reichen nicht bis in die Tiefe einer prinzipiellen Übereinstimmung mit der römisch-gelasianischen Doktrin. Während für Gelasius das Prinzip des römischen consensus die Zentralidee war, die sich mit dem Papstgedanken unlöslich verknüpfte, ist es bei den Afrikanern nur ein Element, das hervortritt oder unsichtbar wird, je nachdem die aktuelle Lage der Dinge das erheischt. Man kann dies bei Ferrandus schon äußerlich daran erkennen, daß es leicht wäre, die auf Rom bezüglichen Sätze aus seiner Schrift herauszulösen, ohne ihrem wesentlichen Inhalt Schaden zu tun. Wer das bei Gelasius unternähme, zerstörte die Papstbriefe in ihrem Kern.

Es lag für Ferrandus kein Grund vor, einen Gegensatz zu Rom ins Bewußtsein zu heben. Ein solcher ist aber latent in der unterschiedlichen Akzentuierung ihres Verhältnisses zu Chalcedon vorhanden, und dieser Gegensatz, der sich soeben fast aufzuheben schien, tritt dann doch mit größter Deutlichkeit hervor an der Stelle, wo die aktuelle Hauptfrage, das Vorgehen des Kaisers, erörtert wird. Ferrandus nimmt auch zu ihr Stellung, obwohl er das Problem der Dreikapitel nicht als das der Beziehung von Staat und Kirche darstellt, sondern es scheinbar streng als intern-kirchliches behandelt. Seine Lösung war, daß er den prinzipiellen Unterschied zwischen einer Synodalentscheidung und der Sentenz eines „Einzelnen" ins Licht stellte. Ebenso deutlich, wie er die unbedingte, sogar das sacrificium intellectus verlangende Anerkennung der rezipierten synodalen Entscheidung gefordert hatte, sprach er, gestützt auf ein Wort Augustins, den Satz aus, daß keine Lehrmeinung eines „Einzelnen", wer das auch immer sei, verbindliche religiöse Autorität beanspruchen könne; daß gegenüber einer jeden das Recht der Prüfung und kritischen Ablehnung zur Geltung gebracht werden dürfe. „Sit unicuique liberum, postquam legerit quod u n u s h o m o dictaverit, non ita dicta ejus accipere quasi canonicas scripturas" (927 C); „S o l a enim sunt ... in canonicis libris praecepta divina et in generalibus synodis paterna decreta non refutanda nec respuenda, sed custodienda et amplectenda" (927 C). Die neue

kaiserliche Methode, durch Subscription der Bischöfe das an die Hauptkirchen versandte Edikt zur gültigen kirchlichen Rechtsgrundlage zu erheben, lehnte er ab [21]), und er sprach das Wort aus, daß das kaiserliche Kirchenregiment in seine Schranken wies: „Illud quoque tranquillitati Ecclesiarum proficere poterit, si nullus velit praescribere quid sequatur Ecclesia, sed tenere, quod Ecclesia docet" (928 A). Dies war nicht die alte Scheidung zwischen discere und docere, mit der einst Ambrosius kaiserliche Regierungsansprüche zurückgewiesen hatte [22]); so offen sprach hier Ferrandus nicht, daß er die laizistische Natur der weltlichen Gewalt hervorgehoben hätte; aber seine Formulierung lag auf derselben Linie und seine Tendenz in der alten abendländischen Tradition.

Für die Erkenntnis der Stellung des Ferrandus zu Chalcedon und dem Universalkonzil überhaupt ist aber nun die so auf die Antithese von „Einzelner" und „Synode" zugespitzte Beantwortung der Frage, um die der Streit ging, von hoher Bedeutung. Die Antithese entwertet jede Äußerung jedes einzelnen Mannes und erhebt zugleich die Entscheidung der universalkirchlichen Versammlungen auf die Höhe der Autorität der kanonischen Bücher. Diese Differenzierung der kirchlichen Autoritäten hat eine wichtige Konsequenz für den Konzilsgedanken. Zu der Idee der totalen und unbedingten Verbindlichkeit des Universalkonzils, wie sie von Ferrandus ausgesprochen wurde, tritt hier noch die Idee der ausschließlichen Verbindlichkeit der universalkonziliaren Entscheidung

21) „Potest unusquisque rectam praedicans fidem, quod sentit scribere, non tamen ad subscribendum quae ipse scripserat, alios provocare..." usw. (926 D f.). Das ist schon so deutlich wie des Facundus Polemik (s. u. Kap. V), und trifft auch als reine Kritik des Verfahrens des Kaisers, losgelöst von der Frage dogmatischer „Richtigkeit", in ihrer Schärfe vollkommen mit der Stellungnahme des Facundus überein, im Gegensatz zu einer weit milderen, dem kaiserlichen Kirchenregimente mehr entgegenkommenden eines Papstes wie Hormisda (vgl. Mansi VIII, 798 B).

22) Ambrosius ep. 21, 4: „Quando audisti, clementissime imperator, in causa fidei laicos de episcopo judicasse?... Si docendus est episcopus a laico, quid sequetur? laicus ergo disputet et episcopus audiat, episcopus discat a laico" (PL 16, 1003/4). Auch die Antithese docere-discere ist also ambrosianisch, nicht nur „Dekretalenformel" (zu Caspar, Papsttum II, 64).

(neben der gegebenen Autorität der Schrift). Erst mit dieser Idee, die — als Ablehnung kaiserlichen Eingriffs — unmittelbar aus der Spannung der augenblicklichen Lage der Dinge herauswächst, wird das Wesen der ferrandischen Konzilstheorie klar, ja seine Idee von der Kirche als einer festgeschlossenen Organisation. Die Kirche, das zeigt sich erst hier, ist für ihn allein über zwei absoluten Autoritäten erbaut, der Schrift und dem Universalkonzil. Damit, aber auch erst damit, kann man von einem „Konziliarismus" in strengem Sinne reden. Dieser Konzilarismus des Ferrandus ist — das ist wohl zu beachten — noch nicht nach der positiven Seite hin ausgebildet zu einer Infallibilitätstheorie des Universalkonzils als Institution; der altkirchliche Gedanke der Notwendigkeit der Rezeption, der bei Ferrandus sogar bis zur Anerkennung des aktiven römischen Konsenses geht, stand dem entgegen. Sein Konziliarismus hat eine wesentlich n e g a t i v e Funktion, die der Ausschließung jeder anderen kirchlichen Autorität. In dem oben zitierten Satze ist das „s o l a" das entscheidende Wort.

Hier aber zeigt sich, wie weit sich die ferrandische Antwort von der gelasianisch-römischen Grundlage, die Pelagius dargeboten hatte, entfernte. Was hier geschah: die Verteidigung Chalcedons aus dem Prinzip des Konziliarismus im eben bezeichneten Sinne, — niemals wäre dies in Rom möglich gewesen. Wo blieb der Gedanke des römischen Primats, wenn die Kirche in dieser Weise allein auf das Universalkonzil gestellt wurde? Ein ganz tiefer Gegensatz tut sich hier auf.

Man kann diesen Gegensatz erkennen, wenn man die nächsten Konsequenzen beachtet, die in den ferrandischen Gedanken liegen und die nicht nur logische Konsequenzen geblieben sind, sondern historische Bedeutung gewannen. Das ferrandische Schreiben war die offiziöse Antwort Karthagos auf das Vorgehen Justinians, wies die Anmaßung der kaiserlichen Gewalt zurück; indem diese Zurückweisung aber unter der Formel der Ablehnung von Entscheidungen „Einzelner" geschah (und nicht durch die Betonung der Scheidung zwischen priesterlicher und laizistischer Kompetenz), hatte sie zugleich eine andere mögliche polemische Richtung. Es war alte afrikanische Tradition, die sich an die Höhepunkte des kirchlichen Daseins Afrikas knüpfte, der Sentenz des Einzelnen die Entscheidung der Synodalversammlung gegenüberzustellen. Im Jahre 426 hatte

das afrikanische Universalkonzil an den Papst Coelestin ein Schreiben gerichtet, in welchem die Gleichheit aller Bischöfe festgestellt und als durch die Synode garantiert aufgefaßt, die Autorität der Bischofs versammlung aber über die jedes einzelnen Bischofs erhoben wurde: „Qua aequitas — so hieß es in jenem Schreiben — a Christi sacerdotibus et prudenter videatur et constantissime teneatur: maxime quia unicuique concessum est, si judicio offensus fuerit cognitorum, ad concilia suae provinciae vel etiam universale provocare. Nisi forte quisquam est qui credat, unicuilibet posse deum nostrum examinis inspirare justitiam, et innumerabilibus congregatis in concilium sacerdotibus denegare." (Mansi III, 842 C.) In diesen Sätzen wendet sich Afrika gegen Rom[23])! Den Schlußsatz aber, in dem dieses mit Kraft geschieht, hätte genau so Ferrandus in seinem Briefe geschrieben haben können. Diese Übereinstimmung der Epistel des Ferrandus mit der größten spezifisch afrikanischen Tradition zeigt die feste Grundstellung, von der aus auch die afrikanische Kirche des sechsten Jahrhunderts die Wendung — gegen Rom vollziehen konnte, als das nötig wurde[24]). Die Opposition gegen den anmaßenden „Einzelnen", als welche die ferrandische Ablehnung des Caesaropapismus erscheint, mußte sich, so kann man von hier aus sagen, gegen Rom in dem Augenblicke kehren, wo der Papst Vigilius bereit war, allein kraft seiner päpstlichen Autorität als der einzelne oberste Bischof der Universalkirche im „Judicatum" von 548 die neue Haltung „vorzuschreiben". Wie in einem Keime ist in dem noch auf das Bündnis mit Rom berechneten Briefe des karthagischen Diakons die Entwicklung der nächsten Jahre eingeschlossen, die die afrikanische Kirche noch einmal zur geschichtlichen Höhe emporheben sollte, in dem Schlußkampfe ihres freien Daseins, der die beiden großen Motive ihrer äußeren Geschichte, den Kampf gegen die weltliche Gewalt und die Opposition gegen Rom, die sonst zu verschiedenen Zeiten aktuell geworden waren, in dem gleichen Augenblicke miteinander verbunden hervortreten ließ. Aus dieser doppelten Frontstellung erwuchs an der Verteidigung des Konzils von Chalcedon das Prinzip des

23) Caspar, Papsttum I, 371.

24) Diese Wendung vollzog dann das karthagische „Universal"konzil von 550; dazu unten Kap. VI.

Konziliarismus im oben bezeichneten engeren Sinne, als der Ausdruck des besonderen Lebens der afrikanischen Provinzialkirche.

Es war ältestes kirchliches Gedankengut, die im Namen Christi vereinte Versammlung als regiert vom heiligen Geiste aufzufassen und also den Beschluß eines Konzils für Offenbarung zu erklären. So versteht sich leicht die Gleichsetzung der konziliaren Sentenzen mit den heiligen Schriften. Schon Augustin stellt sie nebeneinander, etwa in seiner ep. 55, 19 (35), wo er ausführt: „Omnia itaque talia, quae neque sanctarum scripturarum auctoritatibus continentur nec conciliis episcoporum statuta inveniuntur nec consuetudine universae ecclesiae roborata sunt, sed diversorum locorum diversis motibus innumerabiliter variantur, ... ubi facultas tribuitur, sine ulla dubitatione resecanda existimo [25])". Im Unterschiede zu Ferrandus ist hier aber noch nicht speziell das Universalkonzil bezeichnet; eine Differenzierung der verschiedenen Synoden ist in diesem Augustinsatze noch nicht angedeutet, die Begrenzung der universalen Geltung — um die es in diesem Satze geht — auf die allgemeine Synode ist nicht durchgeführt. Daß ein solcher Differenzierungsprozeß, der zugleich ein Verengerungsprozeß der für absolut verbindlich geltenden kirchlichen Autoritäten war und damit identisch war mit dem Verfestigungsprozeß der kirchlichen universalen Gemeinschaft zu einer klaren universalen Organisation, in jenem Satze noch nicht angedeutet wird, zeigt die Verwurzelung Augustins in der „altsynodalen" Gedankenwelt, für die es charakteristisch ist, daß ein jedes Konzil, mochte es klein oder groß, partikulär oder universal sein, als in sich die gesamte Kirche darstellend und damit schlechthin als Offenbarung galt [26]). Diese Überzeugung von der vielfältigen Erscheinung der Offenbarung in Konzilien jeder Art, die einander völlig gleichgestellt waren und einfach nebeneinander standen, entsprach innerlich der Lage der Kirche vor ihrer

25) Ähnlich werden etwa auch in Aug. De baptismo die Konzilien mit den kanonischen Büchern in eine Linie gestellt, vgl. Corp. script. eccl. lat. XXIV, 210.

26) Diese Auffassung, als die „altkatholische", wird stark herausgearbeitet von Sohm, Kirchenrecht I, 312 ff. und II, 69/70, vor allem Anm. 14. Caspar, Papsttum, gebraucht die Wendung „altsynodal" als Gegensatz zum reichskirchlichen Synodalgedanken.

Rezeption durch das Reich, ihrem Wesen als rein ideeller Größe, die sich nicht organisatorisch im universalen Rahmen fassen und klar dogmatisch fixieren mußte. Im Laufe der Zeit aber hatte sich, bedingt durch die Notwendigkeiten des realen Bestandes der Einzelkirchen, ein Staffelsystem von Synoden mit gesteigerter oder geringer bewerteter Bedeutung als faktische kirchliche Verfassungsbildung durchgesetzt, das die konstantinische Revolution mit der Einberufung des ersten wahrhaft „ökumenischen" Konzils von Nicaea gekrönt hatte. Auch für Augustin ist daher die Unterscheidung zwischen provinziellen und universalen Synoden faktische Gegebenheit. Aber es ist für ihn charakteristisch, daß er wohl graduell dem allgemeinen Konzil einen höheren Rang zuweist, jedoch keinen prinzipiellen Unterschied zwischen dem universalen und dem partikulären Konzile kennt, das erstere nicht isoliert, exklusiv über die andern als einzig wahrhaft verbindliche und unantastbar gesetzte religiöse Autorität erhöht. Genau so, wie ein partikuläres Konzil durch ein universales verbessert, ja aufgehoben werden kann, genau so kann nach Augustins Meinung ein Universalkonzil durch ein späteres Universalkonzil verbessert, aufgehoben werden. Davon sprechend, daß litterae von Bischöfen durch solche anderer Bischöfe ungültig gemacht werden könnten, fährt er fort: „et ipsa concilia, quae per singulas regiones vel provincias fiunt, plenariorum conciliorum auctoritati, quae fiunt ex universo orbe christiano, sine ullis ambagibus cedere, ipsaque plenaria saepe priora posterioribus emendari, cum aliquando experimento rerum aperitur quod clausum erat et cognoscitur quod latebat [27])". Gewiß sprengt gerade mit diesem Satze die augustinische Dialektik den Rahmen vulgärkatholischer Anschauungen, indem hier der jeweils spätesten

27) Diesen schwierigen Satz macht Reuter zum Ausgangspunkt seiner eingehenden Erörterung über Augustins Synodaltheorie (Aug. Stud. V, § 30 S. 339 ff.). Der von ihm S. 341 formulierte Satz: „Auch die ökumenischen Versammlungen, obwohl imstande, Dekrete der partikularen verhältnismäßig zu zensieren, sind doch keine definitiven Zensoren, sondern auch nur »suchende«", zeigt den ganzen Unterschied der augustinischen und der ferrandischen Position. Caspar, der diese Stelle aus Augustin mit der des Ferrandus zusammenstellt (Papsttum II, 251), weist nur auf die Übereinstimmung der Formulierungen der beiden Afrikaner in bezug auf ihr Verhältnis zur römisch-päpstlichen Synodalauffassung hin, nicht aber auf den bemerkbaren inneren Unterschied zwischen ihnen.

der konziliaren Entscheidungen die größere Autorität zugebilligt und damit die wichtige Idee des Katholizismus von dem autoritätssteigernden Werte der vetustas aufgehoben wird[28]). Dennoch ist gerade auch dieser Satz Augustins symptomatisch für die altsynodale Gedankenwelt; denn als Korrelat des Gedankens, daß jedes Konzil Offenbarung, letzter göttlicher Geistspruch sei, stand jener andere Gedanke — scheinbar in unlöslichem Widerspruche zu ihm, der aber nur ein logischer Widerspruch war und tatsächlich erst die Existenz der Kirche in der frühen Form ermöglichte —, daß kein Konzil, mochte es provinziell oder universal sein, letzte verpflichtende Autorität sei, so wie es der Satz Augustins aussprach[29]). Augustins kirchliche Welt war die frühkatholische Welt mit ihrer bunten Fülle von Autoritäten, die alle, die der Schrift und der consuetudo, des Einzelbischofs und des römischen Papstes, der kleinen und der großen Synode nebeneinander standen, ohne in ein klares Rangsystem eingebaut zu sein, die alle ebenso als letzte Offenbarung aufgefaßt werden konnten, wie sie alle des unbedingt verpflichtenden Normcharakters dann doch wieder entbehrten. Die bindende Autorität war hier überall nur die Kirche selber als Ganzes, kein isoliertes Organ[30]).

Demgegenüber stellt die ferrandische Epistel eine fester geschlossene, allein über der Schrift und dem Universalkonzil, die totale, unbedingte und ausschließliche auctoritas haben, erbaute Idee von der Kirche auf, deren organisatorische Prägnanz sie über die frühkatholisch-altsynodale Gedankenwelt hinausführt. Sie dürfte in der besonderen Geschichte der afrikanischen Kirche ihren Ursprung

---

28) Doch vgl. dazu Sohm, KR II, 71 Anm. 16, wo diese Spannung auf eine einfache Rechtsformel gebracht wird.

29) Sohm, KR I, § 26, S. 322 ff.

30) Diese Schilderung Augustins stützt sich vor allem auf Reuter, Troeltsch (vgl. etwa Augustin S. 31, Anm. 1); die des Früh- bzw. „Altkatholizismus" auf Sohm, dem Schwartz, Troeltsch und Caspar folgen. — Die Frage der Abgrenzung des Altkatholizismus (Sohms These seiner Geltung bis Gratian) ist für diese Arbeit ohne Belang. Ich suche den Altkatholizismus als Typus einerseits (mit E. Schwartz) der „Reichskirche", anderseits der organisierten Papstkirche und ihren Ansätzen in der Spätantike, drittens schließlich dem aus der konkreten provinzialkirchlichen Tradition erwachsenen Konziliarismus des Ferrandus gegenüberzustellen (zum letzten siehe Anm. 37 u. Kap. III).

haben. Diese war dazu angetan, den juristisch-organisatorischen Zug zu steigern und zum beherrschenden des afrikanischen Kirchengeistes werden zu lassen. Die unaufhörlichen, die afrikanische Kirche im Innersten erschütternden Kämpfe mit dem Donatismus, aber auch Spannungen anderer Art, Rivalitäten der Provinzialkirchen Afrikas untereinander, kurz: gerade das so ungemein starke und produktive kirchliche Leben der afrikanischen Provinzen hatte die afrikanischen Bischöfe dazu gezwungen, sich fest zusammenzuschließen, die Kirchenverfassung so stark auszubilden, wie das in der frühen Zeit in kaum einer Provinz des Reiches ähnlich energisch geschehen war[31]). Unmittelbar auf die kirchenpolitische P r a x i s der karthagischen Kirche bezog sich Ferrandus bei seiner Verteidigung der Integrität Chalcedons. Er faßte den Spruch des Konzils als Finalsentenz und zitierte in diesem Zusammenhang zwei Schreiben, die der karthagische Bischof Capreolus um 430 geschrieben hatte und in denen mit starken Worten das Festhalten an der einmal gesetzten Satzung gefordert wurde[32]). Die kirchliche Autorität erschien hier in vollkommen juristischer Form, mit den Formeln des weltlichen Rechtes wurde ihr Inhalt umschrieben und damit die Kirche selber nach Analogie des Staates klar auf eine geschriebene Rechtssatzung festgelegt. „Nihil in divinis humanisque actibus, nihil tam in sacris quam in publicis rebus obtinere ullam poterit firmitatem, si ea, quae debito sententiae judicialis fine clauduntur, post annorum spatia et quaelibet volumina saeculorum, tamquam in emendatione Patrum velut instructor praesumat emendare posteritas" (925 B). Dieser Satz aus dem Briefe an den Kaiser Theodosius, den Ferrandus anführt, ist deshalb bemerkenswert, weil er nicht lange vor dem ferrandischen Schreiben nach Rom schon einmal aus dem Archiv der karthagischen Kirche gezogen und für den innerafrikanischen Kampf nutzbar gemacht worden war. Im Jahre 523 nämlich hatte ihn der damalige Bischof von Karthago, Bonifaz, ohne seinen Ursprung zu nennen, in einem Schreiben an den Primas von Byzazene zitiert[33]). Viel-

31) So kommt etwa die Entwicklung der episkopalen Synode am frühesten in Afrika zum Abschluß. H a u c k, RE 19, 265 Art. Synoden.

32) Das erste war an Kaiser Theodosius II. gerichtet (auch Liberatus weiß davon, siehe Breviarium V, PL 68, 977 A), das zweite an das Konzil von Ephesus.

33) Mansi VIII, 652 B. Bei Bonifaz hatte es in freier Variation des Capreolustextes geheißen: „Si enim admiserimus, ea quae antea con-

leicht hat eben der Diakon Ferrandus, der Kenner der Kanones und Fachmann für das kirchliche Recht, schon 523 Bonifaz den Brief des Capreolus dargereicht, den er nun als Greis, am Ende seines Lebens, noch einmal in seinem Schreiben an Pelagius und Anatolius von Rom verwandte [34]). Mit denselben Worten, mit denen vielleicht Ferrandus selbst z. Zt. des Bonifaz von Karthago einen Eingriff des Primas von Byzazene in die Freiheit eines afrikanischen Klosters zurückgewiesen hatte, verteidigte Ferrandus jetzt die Integrität Chalcedons in der Dreikapitelfrage. Man sieht, wie er die Tradition der kirchlichen Praxis Afrikas fruchtbar zu machen verstand.

Der Geist juristischer Strenge, der seit den Tagen Tertullians und Cyprians dem kirchlichen Leben Afrikas die Form gegeben hatte [35]), der in dem Capreolusschreiben zum Ausdruck gekommen war und ebenso in der Epistel des Bonifaz, welche zugleich einen Blick gewährt in den konkreten provinzialkirchlichen Untergrund, aus dem er erwachsen ist, dieser Geist juristischer Strenge belebte auch den Brief des Ferrandus nach Rom. Indem die Auseinandersetzung mit Justinians Reichskirchenpolitik den Blick auf die Universalkirche in ihrer Ganzheit erforderte, gelangte der juristische Geist des Afrikaners hier zu einer organisatorisch streng geschlossenen Idee der Gesamtkirche. Auf die Institution des Universalkonzils allein erschien ihm diese gebaut, und damit war, mochte der Gedanke der Notwendigkeit der Rezeption der konziliaren Beschlüsse auch noch stark formuliert und damit die Idee der ungreifbaren Ecclesia Christi toto orbe diffusa in Rechnung gestellt sein, auch hier der entscheidende Schritt zur institutionellen Verfestigung der universalen Kirche getan.

---

stituta sunt in retractationem vocari, nihil in divinis humanisque actibus, nihil in sacris publicisque rebus obtinere ullam poterit firmitatem: dum post annorum spatia tamquam in emendationem patrum velut instructior nostra videatur mutare posteritas."

34) Ferrandus starb bald nach Abfassung seines römischen Schreibens; Facundus nennt ihn Pro def. IV, 3 (spätestens 550) als einen Gestorbenen (624 B). Daß er schon 523 Diakon von Karthago war, wird aus seinem Briefe an Fulgentius von Ruspe (Fulg. ep. XI, PL 65, 378) erschlossen (Pauly-Wissowa RE Art. Ferrandus). A. Audollent: Carthage Romaine 1901 S. 556 Anm. 5 ist geneigt, die Notiz über Ferrandus bei Victor Tunun. Chronic. ad. ann. 546 auf den Tod des Diakons zu beziehen.

35) Dazu im einzelnen Beck, Röm. Recht bei Tertullian u. Cyprian. 1930.

Es war das Schicksal der Universalkirche, das ihren geschichtlichen Weg bestimmte, sich, die als ideelle Geistgemeinschaft begonnen hatte, mehr und mehr in einer juristisch greifbaren Organisation zusammenschließen zu müssen. Dieser Prozeß der Organisation, der schon in früher Zeit zur Begründung des monarchischen Episkopats und der provinzialkirchlichen Bildungen geführt hatte, war in entscheidendem Maße mit der Rezeption der Kirche durch das römische Reich befördert worden. Im Zeitalter Justinians war dieser Prozeß der Konsolidierung der Reichskirche und der Fixierung ihres dogmatischen Inhalts mit der Herausstellung der Kette der vier ökumenischen Konzilien zu einem gewissen Abschlusse gelangt. Die Kirche schloß sich im Osten als Reichskirche unter der Einwirkung der kaiserlichen Autorität. Auch im Abendlande vollzog sich dieser Prozeß der Organisation der Kirche zu überprovinzieller, universaler Einheit; hier aber geschah die Überwindung der frühkatholischen Formlosigkeit in anderer Weise als im Osten, gemäß der größeren Freiheit des abendländischen kirchlichen Daseins vom oströmischen kaiserlichen Absolutismus. Die vom Kaiser bestimmte ökumenische Synode hatte zwar auch hier ihre große Geltung; aber noch bis in die Tage des Vigilius hinein waren nur zwei Synoden, Nicaea und Chalcedon, das Fundament des abendländischen kirchlichen Daseins geblieben. Die Päpste hatten diese Grundlage durchgesetzt; denn ein spezifisch römisch-päpstliches Interesse war gerade an diese beiden Synoden geknüpft, an Nicaea, weil mit ihm seit alter Zeit in Rom die Kanones von Sardika verknüpft waren, an Chalcedon wegen der dort für verbindlich erklärten epistola dogmatica Leos des Großen. Als Herausbildung und Steigerung des Papstgedankens stellte sich die universalkirchliche Verfassungsentwicklung der von Rom bestimmten abendländischen Kirche dar.

In den Tagen Justinians wurde auch im Abendlande der leonisch-gelasianische Aufbau der Kirche über Nicaea und Chalcedon verlassen; die vom Kaiser bestimmte Reichskirche oktroyierte auch Rom die Kette der vier ökumenischen Konzilien auf [36]). Auch dies

36) Hierzu und zum Folgenden s. o. S. 8 Anm. 15 und Caspar, Papsttum II, 251 (Beurteilung des Ferrandus). Man sieht an den Schriften des Facundus deutlich den Prozeß des Eindringens der reichskirchlichen Gepflogenheit in die abendländische Kirche. Pro defensione und der

war ein Moment der „byzantinischen" Epoche des Abendlandes, das aber doch nicht auf die Dauer den Weiterbau der papsthierarchischen Tradition verhindern konnte. In diesen Tagen nun, als durch den Einfluß des Ostens die alte Tradition des Westens verlassen wurde, schrieb Ferrandus seinen Brief, der ebenfalls die leoninisch-gelasianische Koordination der zwei ökumenischen Konzilien aufhob und überwand. Seine Verteidigung Chalcedons kam aus dem Prinzip des Konziliarismus und schritt demgemäß dazu vor, das rezipierte ökumenische Konzil an sich als unantastbare Autorität zu verteidigen. Auch hier wurden alle ökumenischen Konzilien zur geltenden Autorität erhoben; nur geschah dies auf einem eigentümlichen Wege, der nicht von der reichskirchlichen Kettenbildung herkam, sondern aus der afrikanischen Provinzialtradition, die juristisch von Hause aus war und der das Konzil als die Grundlage des kirchlichen Daseins galt, als fester Anker in den großen Stürmen des kirchlichen Lebens. Wenn man sagen kann, daß die frühkatholisch-altsynodale Gedankenwelt durch das strengere, juristisch - verfassungsmäßige System der reichskirchlichen Organisation, und — im Abendlande — durch den sich herausbildenden papsthierarchischen Katholizismus überwunden wurde, so wird man auch sagen dürfen, daß die ferrandischen Gedanken einen dritten Typus der Überwindung des altsynodalen status und seiner rechtlichen Unbestimmtheit repräsentiert, oder doch zum mindesten keimhaft enthält [37]: eine Idee von der universalen Kirche, fest gebaut allein auf Schrift und Konzil, einer Kirche, die im Gegensatze zur Reichskirche autonom, unabhängig von der kaiserlichen Willensbildung ist, im Gegensatze zu der römisch-päpstlichen aber konziliar, mit klarer Ablehnung souveräner Allgewalt einer einzigen monarchischen Spitze, wie diese auch immer beschaffen sein mochte. —

---

Liber contra Mocianum (beide um 550 anzusetzen) zeigen noch nicht die Argumentation mit den „vier Synoden", dagegen die um fast zwanzig Jahre spätere Schrift über den katholischen Glauben (Epistola fidei catholicae, bei Migne PL 67, 867 ff.; vgl. etwa 872 C).

37) Gewiß ist die „Substanz" dieser ferrandischen Gedanken „die vorreichskirchliche und vorpäpstliche Synodaltheorie" (Caspar, Papsttum II, 251); aber diese wird hier weitergeführt. Darauf möchte ich mehr Gewicht legen, als Caspar tut. Es besteht nicht nur ein Gegensatz des Ferrandus zur Reichskirche und Papstkirche, sondern auch, wie ich zu sehen glaube, zu Augustin und seiner Synodaltheorie.

Neben dem Schreiben des Ferrandus ist ein Brief an den Kaiser Justinian überliefert, eine direkte Antwort auf das nach Afrika gelangte Dreikapiteledikt, von einem Bischof Pontianus, vermutlich aus der Stadt Thenae in der Provinz Byzazene[38]). Nicht für sich allein, sondern für afrikanische Bischöfe schrieb Pontianus; und wenn man dies bedenkt und sich zugleich erinnert, als wie großes Vorrecht des Primas von Karthago es galt, im Namen der afrikanischen Kirchen transmarine Briefe schreiben zu dürfen, so drängt sich die Vermutung auf, daß Pontianus als Primas von Byzazene dies Schreiben verfaßte[39]). Für das Jahr 541/2 läßt sich ein Bischof Datian als Primas von Byzazene nachweisen, eben jener Datian offenbar, der in der vita Fulgentii erscheint und neben welchem der Bischof Pontianus von Thenae wirkend genannt wird[40]). 552 stirbt der Primas von Byzazene Boethius[41]). Für die Jahre um die Mitte des fünften Jahrzehnts des sechsten Jahrhunderts, in welchen die Antwort des Pontianus an Justinian geschrieben worden sein muß, ist also eine kurze Primatszeit des Pontianus als Nachfolgers des Datian ansetzbar; jene Bestimmung, nach der der jeweils älteste Bischof zum Primas der Provinz erhoben wurde, macht die schnelle Folge der Primaten des fünften Jahrzehnts leicht verständlich. Daß Pontianus zur alten Generation gehörte, zeigt nicht nur die vita Fulgentii, aus der für das Wirken Pontians in einer offenbar schon angesehenen Stellung sich die Zeit um 533 ergibt, sondern das zeigen auch die Überreste der Akten des Konzils von Junka 523 und von Karthago 525. Ein Schreiben des Konzils von Junka an den karthagischen

38) So Diehl, L'Afrique byzantine S. 434. Grundlage ist das Schlußkapitel der vita Fulgentii, PL 65 = Lapeyre, Vie de St. Fulgence Paris 1929.

39) Pontian sagt: „Dignatus es nos in Africanis partibus commorantes litteris admonere" (996 C); auch sonst steht der Plural. Allerdings ist die Adresse bei Migne ohne Hinweis auf die Vertretung des gesamten byzazenischen Konzils. — Das Vorrecht des Karthagers betont die vita Fulg. XX (41) PL 65, 138 A. = Lapeyre XVIII, S. 91. — Justinian selber war es gewesen, der dem Primas von Byzazene das Recht unmittelbaren Appells an den Kaiser gegeben hatte: vgl. Zachariae-Lingenthal, jus graeco-romanum III, 10, eine Novelle Justins, die eine solche Justinians bestätigt (dazu Diehl, L'Afrique S. 419).

40) In zwei Reskripten Justinians an Datian vom Oktober 541 und Oktober 542 (App. 2 u. 3 zu den Novellen; Schoell 797).

41) Victor Tununensis Chronicon ad ann. 552; MG auct ant XI.

Bischof ist überliefert, das eben Pontianus zusammen mit einem Bischof Restitutus dem Metropoliten überbracht hatte [42]).

In dem hochoffiziellen Schreiben des Pontianus an Justinian wurde die Streitfrage der Dreikapitel anders akzentuiert als bei Ferrandus. Von Chalcedon war hier nicht die Rede, vielmehr wurde die Frage der Totenexkommunikation ins Zentrum gestellt, die doch immer nur ein — freilich oft genug pathetisch betontes — Nebenmotiv in dem großen Streitfalle blieb [43]). Mit einer scheinbar weitgehenden Konzession gab Pontianus zu: „Dicta possumus respuere, non auctores dictorum jam mortuos praecipiti condemnatione damnare" (997 A); er schien damit den Ibas-Brief, der für Ferrandus unantastbar war und im Mittelpunkte seiner Verteidigung stand, preiszugeben, ebenso die Schriften des Theodoret und die des Theodor von Mopsuestia, indem er einzig die Person Theodors halten zu wollen schien.

Auch an dem kaiserlichen Verfahren nahm Pontianus scheinbar keinen Anstoß; fern schien ihm jede Kritik am Caesaropapismus zu liegen. Aber das schien doch nur so. Unter der Maske völliger Devotion brachte er doch seinen Gegensatz zum Kaiser zum Ausdruck. Er tat dies, indem er die Idee des Imperator Christianus [44]), als welchen er Justinian bezeichnete, fixierte als gebunden an die gegebene Glaubenslehre und die justitia. Fides und justitia wurden hier als dem kaiserlichen Willen transzendente Mächte aufgefaßt, als ihm überlegen und ihn also bindend, so daß dem kaiserlichen Absolutismus an überindividuellen Gegebenheiten, objektiven Mächten seine Grenze gesetzt und mithin die Möglichkeit der Gestaltung des Glaubens und Rechtes nach der persönlichen kaiserlichen Willkür verneint wurde.

---

42) Mansi VIII, 633; die Antwort des Karthager Konzils VIII, 652.

43) Siehe Kap. III, Anm. 12.

44) Mit den drei Tugenden der pietas, justitia und fides: „Talem decet esse imperatorem pium, justum, fidelem, qualem te nos esse cognovimus." — Die Idee des Imperator Christianus, des „clementissimus imperator" wird in dem großen Werke des Facundus wieder und wieder formuliert: „Confidunt (haeretici) equidem, non bene sentientes de oboedientia quam Christo debetis (Just.), et devotione quam exhibetis eius Ecclesiis, quod contra vigorem ac justitiam canonum defendi queant (scil. durch das Edikt)" (582 A). Ebendieselbe oboedientia und devotio erwartete Pontian.

Diese Gedanken waren die Grundüberzeugungen, die den Widerstand des Pontianus trugen. Schmerzlich — so sagte er — fühle man sich in Afrika durch die Absicht des kaiserlichen Erlasses getroffen. Er lehnte also das Edikt ab. Und wenigstens in einem Satze ließ auch er den Gegensatz in der Tiefe erscheinen, in der er bei Pelagius und Ferrandus aufgefaßt worden war. „Sed timeo, piissime imperator, ne sub obtentu damnationis istorum Eutychiana haeresis erigatur" (997 A). Hiermit deutete er doch an, daß es letztlich um Chalcedon ging. Er sah den kommenden großen Kampf schon, als er dem Wunsche Ausdruck gab „ut pax permaneat temporibus tuis".

## 2. Kapitel.

## Die große Streitschrift des Facundus: Elemente.

Sogleich in das Zentrum dieses sich erhebenden großen Kampfes und auf den Gipfel der polemischen Leistung der Opposition gegen die kaiserliche Dreikapitelpolitik werden wir geführt, wenn wir in das Hauptwerk eines dritten Afrikaners blicken, in des Facundus, des Bischofs der byzazenischen Stadt Hermiane, zwölf Bücher „Pro defensione trium capitulorum" [1]). In das Zentrum des Kampfes schon deshalb, weil dieses Werk nicht in Afrika geschrieben wurde, sondern in der Kaiserstadt Konstantinopel, wo Facundus, wie eben

1) Es gibt eine russische Spezialuntersuchung über Facundus von Dobroklonskij, die im wesentlichen die Argumente des Facundes gegen das Kaiseredikt vom Standpunkte der griechischen Katholizität justinianischer Prägung aus zu widerlegen sucht und deshalb für kirchengeschichtliche Zusammenhänge wenig ergiebig ist; immerhin betont sie den Kampf gegen Justinian als ein in der damaligen Zeit nur von den Afrikanern gewagtes Unternehmen (S. 304) und charakterisiert die Haltung des Facundus als wesentlich von moralisch-ethisch-disziplinär-kultischen Motiven — im Gegensatze zu den spekulativen Tendenzen des Ostens — bestimmt (S. 288). Zu Dobr. die Besprechung von Harnack, Theol. Lit. Zeit. 15, 1880. — Aus der Literatur sind zu nennen: Gelzer, Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz (Ausgew. kl. Schr. 1907, S. 73 ff.); Diehl, L'Afrique byzantine S. 436; Caspar, Papsttum II S. 259 ff. — Zur Orientierung vgl. die Artikel „Facundus" bei Pauly-Wissowa RE. Hauck RE, und Die Religion in Geschichte und Gegenwart.

seine Schrift ausweist, während der ersten Jahre des Dreikapitelstreites weilte [2]). Neben dem Bischof Datius von Mailand und — in der frühesten Zeit des Kampfes — dem römischen Apokrisiar Stephan [3]) war Facundus von Hermiane der Wortführer der aktiven Opposition der Abendländer in Konstantinopel; er ist es nicht zuletzt vor der Geschichte, denn vor allem durch sein Werk bekommen wir Einblick in die tieferen Kräfte, die die Männer der abendländischen Kirche damals trugen.

Nicht nur durch seine große Streitschrift zeigt sich uns Facundus als der führende Mann; wir sehen ihn auch handelnd in die Geschehnisse eingreifen. Noch war er mit der Abfassung der zwölf Bücher Pro defensione beschäftigt, als Papst Vigilius, vom Kaiser gerufen, in Konstantinopel erschien (527/8). An den jetzt folgenden Verhandlungen unter Leitung des Papstes, die dessen Urteilsspruche, dem „judicatum" vom Karfreitage 548, vorausgingen, nahm auch Facundus teil. Er griff in die Debatte ein und bezeichnete unbeirrt durch kirchenpolitische Rücksichten als den inneren Kern der ganzen Streitfrage das Problem der Integrität Chalcedons, gegen welche das Dreikapiteledikt gemünzt sei [4]). Indem er dadurch den vom Kaiser abhängigen Vigilius in die Enge trieb und veranlaßte, die Verhandlungen abzubrechen, war er es eigentlich, der den ersten großen Versuch des Kaisers zur Beilegung des Streites zum Scheitern brachte, den Versuch, durch ein scheinbar autonomes Urteil einer vom Papst geleiteten Versammlung, das die Gegensätze verhüllt und des Kaisers Willen erfüllt hätte, zum Frieden zu kommen. Denn jetzt, nach dem jähen Abbruche der Verhandlungen, erschien das Judicatum, das der Papst doch noch herausgab, nicht mehr als die reife Frucht einmütiger bischöflicher Entscheidung, die als freie päpstlich-bischöfliche Sanktion des Kaiserediktes vielleicht in letzter Stunde den Frieden ermöglicht hätte, sondern als das Ergeb-

2) Außer einzelnen Hinweisen in der Schrift selber (z. B. 626 B: quod hic ei, postquam venit, idem Romanus episcopus [scil. der nach Konstantinopel gelangte Vigilius] . . . exprobravit) vor allem die praefatio (527/8). Weiteres über Abfassungszeit und -ort unten, Kapitel VI.

3) Stephan starb schon bald nach Beginn des Kampfes; vgl. Pro def. 623 C und Liber c. Moc. 862 D (im Schreiben Vigils vor seinem Eintreffen in Konstantinopel).

4) Die folgende Darstellung ruht auf der Schilderung des Facundus im Liber contra Mocianum 859 B—860 C.

nis offener Verbindung des Papstes mit dem palatium, die die Spaltung vertiefte und die unabhängigen abendländischen Bischöfe zurückstieß [5]). Man wird bei dieser Entwicklung, die vielleicht erst dem Streite den großen Antrieb gab, die ausschlaggebende Einwirkung des Facundus nicht übersehen dürfen.

Nach dem Scheitern der Einungsbemühungen auf die literarische Verteidigung seines Standpunktes angewiesen, vollendete Facundus nun erst seine Schrift. Ihre Stellung in dem Kraftfelde der Mächte, die den Dreikapitelstreit ausfochten, ist bedeutsam. Sie ist die Antwort der strengen Chalcedonenser auf das Kaiseredikt, das sie Punkt für Punkt mit langen Zitaten und deren breiter Widerlegung bekämpft [6]). Die Kühnheit eines solchen Unternehmens in dieser Zeit des höchstgespannten justinianischen Staatskirchentums wird sichtbar, wenn man sich erinnert, daß etwa in der Zeit des akazianischen Schismas, der nächstverwandten kirchenpolitischen Lage, von den römischen Päpsten keiner, nicht einmal Gelasius, das Henotikon gegenüber dem Kaiser unmittelbar anzugreifen gewagt hatte [7]). Dabei ist wohl zu beachten, daß des Facundus Schrift nicht in die Kategorie der maßlosen demagogischen Publizistik fällt, wie einst die radikal antikaiserlichen Schmähschriften des verbannten Lucifer von Cagliari, sondern unter die der Denkschriften, die, in der nächsten Nähe des Hofes entstanden, für die politische Einwirkung auf die höchste Gewalt bestimmt waren, wie denn Facundus aus seinem noch nicht vollendeten Werke vor dem Erlasse des Judicatums einen Auszug dem Kaiser als kirchliches Gutachten eingereicht hatte (praefatio).

In der steten direkten Anrede an den „Imperator clementissimus" [8]) und darüber hinaus in einer Floskel, in welcher Facundus

5) Über die Wirkung der palatium-Politik Vigils auf Facundus vgl. Lib. c. Moc. 861.

6) Vgl. Exkurs I.

7) Nur einmal nennt Gelasius das Henotikon polemisch in seinen Briefen, und auch nicht in einem Schreiben an den Kaiser oder den Bischof von Konstantinopel, sondern an syrische Bischöfe; ep. 43, 5; Thiel 478.

8) Vgl. gleich den Anfang des Werkes: „Confessionem tuae fidei, clementissime imperator, magni concilii Chalcedonensis definitionibus consonantem et approbavi semper et adversus multorum contradictiones asserui", 528/9; und so fortan. Zu der hier genannten confessio fidei vgl. Einl., Anm. 13. Die Bemerkung des Facundus dazu ist inter-

das Anschwellen seiner Schrift mit der Mühseligkeit entschuldigt, den Starrsinn der Gegner zu brechen, kommt dieser Denkschriftcharakter seines Werkes recht klar zum Ausdruck. „Opto — so heißt es zu Beginn des 10. Buches — clementissime Imperator, tam vestrae modestiae quam viris quibusque gravissimis, in quorum manus haec forte pervenerint, nimius videri, quam ne pertinacia resistentium longitudinem mei sermonis excuset" (766 D). Die viri gravissimi sind Bischöfe[9]), an die sich Facundus als an die Leser seines Werkes wendet, und man wird da vor allem an den Kreis der kaiserlichen Hoftheologen denken dürfen. Mit diesen auf der Höhe der damaligen theologischen Bildung stehenden Männern kreuzte der afrikanische Bischof seine Klinge. Dies erforderte aber, daß er selber, der Abendländer, tief hinabtauchte in die Welt der östlichen Kirche und ihrer theologischen Gegensätze, die immer verknüpft waren mit den politischen Rivalitäten der östlichen Provinzialkirchen. Facundus mußte, wenn er hier das Wort ergreifen wollte, um die alten großen Gegensätze zwischen der antiochenischen und der alexandrinischen Kirche wissen, über denen die Konstantinopels als im reichskirchlichen Sinne ausgleichende, dabei aber zugleich ihren Secunda-sedes-Anspruch durchsetzende Macht durch weit mehr als ein Jahrhundert hindurch gewirkt hatte. In der Tat sind sie bei Facundus alle, an deren Namen sich die Geschichte dieser Kämpfe knüpft, auf dem Plane als Zeugen: Johannes Chrysostomus, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Johannes von Antiochia und sein „orientalisches" Konzil, Proklus von Konstantinopel neben Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsuestia, Ibas und Theodoret. Der Afrikaner greift entschlossen hinein in die Zeit, in der das der Dreikapitelpolitik zugrundeliegende Problem des Monophysitismus erwachsen war, in die Epoche der Entscheidungskämpfe um die Orientierung der Reichskirche zur Zeit des ersten und zweiten ephesinischen Konzils und der Unionsbestrebungen. Im

---

essant als eine Spiegelung der Unruhe, die doch sie schon in der abendländischen Kirche (hier in Afrika) hervorgerufen hat. Seine positive Stellungnahme zu dieser Formel entspricht der des karthagischen Diakons Ferrandus (vgl. dessen ep. III, ad Anatolium, PL 67, 889 ff.).

9) Daß das Beiwort „gravissimus" Bischöfen zukam, dafür vgl. Augustin de bapt. II, 8 (13), wo es von Cyprian heißt „noluit vir gravissimus rationes suas cedere". — Vgl. damit auch Cod. I, 4, 34, wo es von Bischöfen heißt: „Vitam gravem (βίον σεμνόν) und „eorum gravitatem" (σεμνότητα).

Mittelpunkte seines Werkes steht, in engem Zusammenhange mit der „tanta causa" der Unantastbarkeit Chalcedons, das die östliche Kirche am stärksten bewegende Problem der Glaubensform des Alexandriners Cyrill [10]).

Dies, die wirkliche Kenntnis der Probleme und die Stellungnahme dazu, die rationale Erörterung war die große Erweiterung gegenüber der Schrift des Ferrandus, in welcher hinter dem prägnanten die Form von verbindlichen Rechtsregeln suchenden, rein autoritativen Vortrage doch deutlich die Unvertrautheit mit der aktuellen theologischen Streitfrage zum Ausdruck kam [11]). „Cum rationibus et documentis", mit logischen Gründen und Väterzitaten wollte Facundus seine Sache führen. Aus seinem Werke spricht an vielen Stellen der Stolz des Fachmannes, der um die Probleme weiß. In diesem Stolze setzte er sich darüber hinweg, „quod rerum aestimatoribus absolvendarum quaestionum lenta et minus efficax videatur oratio" (683 A), eine Kritik, die ihm, als Furcht vor Unwirksamkeit des gewichtigen Werkes, vielleicht gerade von der Seite seiner abendländischen Kampfgenossen entgegengebracht worden war. Seine Meinung war: „Necesse habet subtiliore tractatu intimae veritatis secreta quaedam ac penetralia, quod non cito provenit, omnibus, aperire; hoc illi, qui cum incapaces, tum etiam impatientes sunt

---

10) Vgl. vor allem Buch VIII (709—738) u. XI (793—824); über Cyrill dazu hauptsächlich noch III, 6; IV, 1 u. 2 (600—23); VI, 2—5 (660—82). — Allein steht in der Literatur die Behauptung von Punkes, Vigilius S. 59, Facundus habe nicht griechisch gekonnt. Weder seine Schrift, noch die Rolle, die er als der Sprecher der Abendländer in Konstantinopel spielte, ist ohne Kenntnis der griechischen Sprache denkbar. Aus der Praefatio (528 B) ist doch nur soviel zu lesen, daß Facundus die Zitate aus den griechischen Vätern, die er brauchte, nicht alle selbst für seine Schrift übersetzte. Die Kenntnis des Griechischen war damals bei den Afrikanern doch noch nicht so selten (siehe auch Anm. 21). Neben Facundus ist ein eindrucksvolles Beispiel für die Vertrautheit der Afrikaner mit der tief in die Geschichte der östlichen Kirchen führenden Vorgeschichte des Dreikapitelstreites das Breviarium des karthagischen Diakons Liberatus (PL 68, 969—1050), das dieser während seiner Verbannung im Osten zusammenstellte (praef); hier wird sehr eingehend und mit historisch wertvollen Notizen die Geschichte der dogmatischen Kämpfe bis in die Zeit des Paul von Samosata zurückverfolgt, im Sinne einer geschichtlichen Untermauerung der konservativ-chalcedonensischen Haltung.

11) Siehe Kap. I, Anm. 8.

rationis, molestissime ferunt (683 A)." „Habet enim suas assertiones veritas, non a mendacio mutuatas, quibus testimonio conscientiae non repugnet, et invicta permanens adversariorum calumnias frangat: quas si quis invenire non potest, tacere potius eligat, quam mentiri, et sola sit decretorum auctoritate contentus" (656 C).

Diese letzte Antithese zwischen der ratio veritatis und der auctoritas decretorum zeigt, daß sich Facundus nicht nur polemisch gegen die Gegner, die „Lügner", wendet, sondern auch von all denen distanziert, die, zu der rationalen Erörterung nicht fähig, allein auf die Autorität des Gesetzes angewiesen sind. In dieser Distanzierung gelangt eine Art aristokratischen Bildungsbewußtseins zum Ausdruck, das freilich immer in bestimmte Grenzen eingeschlossen bleibt; das bischöfliche Verantwortungsgefühl [12]), das Facundus zu seinem Werke veranlaßte, gewinnt hierin einen intellektualistischen Zug, wie er vor allem der östlichen Kirche eigen war. Denn die Intellektualisierung der Kirche, die Sublimierung ihres theologischen Lehrinhaltes, die von der Existenz einer theologischen Oberschicht, einer Geistesaristokratie, bedingt war und diese wiederum förderte, war vom Osten aus, ja völlig nur hier eingetreten. Das Abendland war darin stets der Schüler gewesen. Facundus, der sich in Konstantinopel den führenden Männern der Kaiserkirche entgegensetzte, bedurfte dieser intellektualistischen Kräfte, um die Gegner mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Sein Werk ist daher von jener Wertordnung bestimmt, die eine Folge der Hellenisierung der Kirche, ihrer Einbeziehung in die Welt der spätantiken Kultur gewesen ist. Sehr deutlich zeigt dies eine Stelle, an der er die Stufen der menschlichen Vollkommenheit, die er sah, seine — wenn diese Wendung erlaubt ist — Rangordnung der Humanität ausspricht: „Sicut ergo sunt perfectiores quidam, qui magno sapientiae dono praevalent mente contemplari, quae tantummodo creduntur ab aliis in fide perfectis: ita multi sunt imperfecti in Ecclesia Christi, et tamen in servanda eius unitate perfecti, qui cum per ignorantiam suam in plurimis errent, in nullo tamen errare credunt Ecclesiam, cuius se confidunt unitate salvari" (829 A). „Illi ergo excellentiore gradu intelligentiae praediti, ipsam rem, cuius in futurum revelatio plena servatur, quantum in hac vita

12) Dazu vor allem die Stelle 843 CD.

concessum est, evaluerunt attingere. Illi etiam fide tantummodo perfecti ad eam propius accesserunt. Isti vero inferiores, quos tertio gradu posuimus, quamquam per aliquod longius intervallum, ad idem tamen adspiciunt, et illuc habent veniendi propositum" (829 D). Dies ist eine Rangordnung, die nicht von Ursprung her der christlichen Welt zugehörte — wie weit ist sie von der Seligpreisung der spiritu pauperes entfernt! —, die vielmehr aus der Welt des antiken kulturellen Daseins stammte, mit dem Ideal der sapientia und des Weisen als des Gipfels menschlicher Größe, hier freilich charakteristisch abgewandelt, und die der Osten der Kirche eingefügt hatte, da seine Bischöfe und Mönche, seine „Väter", jenes Ideal am reinsten und größten verwirklicht hatten [13]).

Gemäß dieser Rangordnung trägt die Idee des pater Ecclesiae bei Facundus die Züge des neuplatonischen Intellektualismus; Helle der Einsicht ist sein Wesen, sonnenhafter Verstand [14]). Der Intellektualismus zeigt sich aber nicht nur in dieser inhaltlichen Ausprägung der Väteridee, sondern auch in der Stellung, die Facundus gegenüber den Vätern einnimmt. Trotz des gehäuften Lobes, das er ihnen spendet, und aller Verehrung, die er ihnen zollt, umgibt er sie doch niemals mit dem Nimbus des Überirdischen; sie sind Vorbilder, keine

13) Hierzu K. Holl: Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens (Gesammelte Aufsätze zur KG II, 1928. S. 257 ff.). Die Abwandlung liegt vor allem einmal darin, daß ein starkes Bewußtsein von den Grenzen des Intellekts (quantum in hac vita concessum est) dessen schöpferische Expansion lähmt, und zweitens in dem dann doch sehr stark hervortretenden autoritativen Kirchenbegriff, auf den schließlich alles bezogen wird; vgl. etwa noch 829 C.

14) Die stärkste Stelle ist 679 B, wo Facundus sich mit dem Problem von Irrtümern bei den Vätern auseinandersetzt; Bardenhewer übersetzt sie bei seiner Charakteristik des Facundus. — Holl formuliert ganz ähnlich a. a. O. S. 260 in der goethischen Wendung: „Ihr ‚sonnenhaftes Auge' ist fähig, das Licht zu schauen." 734 B f. greift Facundus die Dreikapitelgegner scharf an, weil deren Haltung die Konsequenz habe, die Väter entweder für Ketzer oder, was wahrlich schlimm genug sei, für Unwissende zu erklären. „Sed ut hoc iterum vel amplius aliquid dicam, nunquid ita mundo Christus irascitur, ut aures non dicam Christianorum, sed quorumque hominum, ferant doctiores istos nostros dici talibus doctoribus?" Vgl. damit als wiederkehrendes Beiwort etwa für Augustin die Wendung „huius sapientissimi viri doctrina" 545 B. — Auch die Bezeichnung der Kirche als „schola veritatis" 829 A (dazu breit 825 A ff.) gehört in diesen Zusammenhang.

Heiligen. Sie sind Intelligenzen, begnadete Intelligenzen, — aber als Intelligenz stellt sich ihnen Facundus strebend gleich. Diese Männer des höchsten Grades der Humanität sind Teilhaber am Reiche der veritas als seine Erheller, — aber dies Reich ist ihnen übergeordnet, und nicht einmal notwendig sind sie Führer zu ihm. Das Wort des Jeremia aufnehmend [15]): „Ecce dedi verba mea in os tuum, et constitui te hodie super gentes, et regna, eradicare et effodere et disperdere et reaedificare et replantare" (Jer. I, 10), rechtfertigt Facundus seinen Eifer gegen die Ketzer und Ketzerfreunde: „Nam eradicavimus, et effodimus, et disperdidimus quod eradicandum, et effodiendum, et disperdendum fuit: et si minus possumus etiam reaedificare et replantare, melioribus hoc reservemus; et simus interea patrum auctoritate contenti" (652 D). Gewiß darf man diese Fiktion eines Zustandes oder Zeitalters autoritätsfreier reiner Erkenntnis als rhetorische Formulierung nicht zu schwer nehmen und überbetonen. Gewiß gilt für Facundus im Ganzen die Gebundenheit an die autoritative Vätersatzung, ja sie tritt sogar mit großem Nachdruck hervor. Aber auch als gelegentliche Wendung ist diese Formulierung charakteristisch genug für den intellektualistischen Geist, an dem des Facundus Werk teilhat. Vor diesem Geiste vergehen die Bereiche des religiösen Mythos, in welchem der Kirchenvater als übermenschlicher Heiliger sein Dasein hat. Es bleibt eine helle und klare, aber auch scharfe, ja schneidende Luft als Atmosphäre der facundischen Schrift, wo die ratio regiert. Diese schneidende Schärfe des Intellekts ist durchdringend, sie macht nicht vor den Vätern halt; das 11. Buch ist darauf angelegt, den Vätern Irrtümer nachzuweisen, nicht mit der Absicht, ihre Autorität zu schwächen — diese bleibt trotz der Fehler der humana natura, an denen sie als Menschen teilhaben, unangetastet [16]) —, sondern um das Anathem gegen einen von ihnen, Theodor von Mopsuestia, das mit den Irrlehren des

15) Ich gebe die Stelle nach Facundus; die Vulgata hat einen etwas anderen Wortlaut.

16) Das Elend der menschlichen Natur auch in den Vätern tritt Facundus ins Bewußtsein, wo er das Schimpfbuch des Theophilus von Alexandria gegen Johannes Chrysostomus erwähnt (innormem librum, non solum contumeliis, sed ipsa quoque saepe repetita maledictorum recapitulatione, nimis horribilem), das Hieronymus ins Lateinische zu übersetzen für richtig hielt, eine Stelle, die zugleich zeigt, daß es für Facundus eine Grenze in der christlichen Polemik gab: 678 A.

Mannes seine persönliche Verdammung begründete, zu entkräften [17]). Sehr verschieden ist diese Haltung von der des Mittelalters, für das die aus der größeren Ferne der kirchlichen Frühzeit emporragenden Kirchenväter zu gleichsam erratischen Blöcken erstarrt waren, denen schlechthin zu glauben war, so daß, als schließlich auch hier eine neue Produktivität des kirchlichen und theologischen Denkens erwachte, der einzige Weg der intellektuellen Auseinandersetzung mit dieser fixierten Tradition der des Ausgleichs aller Widersprüche vermittels der scholastischen Methode des sic et non war. Facundus ist noch ein Kind der Spätantike; er hat, an ihrem Ausgange, noch Anteil an der freieren, von der antiken Wissenschaft von fern gespeisten Geistigkeit seiner Zeitgenossen Dionysius Exiguus und Cassiodor [18]), weil er, wie diese, noch mit der griechischen Welt in Berührung stand.

In der kraftvollen Teilnahme eines Abendländers an den Problemen der östlichen Kirche, die wiederum seine geistige Haltung bestimmte, wird man ein Ergebnis des justinianischen, die ostwestliche Vereinigung noch einmal verwirklichenden Imperiums sehen dürfen, die das leidenschaftliche Interesse des Westens durch das die östliche Reichskirchenpraxis weiterbildende gewalttätige Eingreifen des Kaisers in die kirchliche Welt erweckt hatte. Jedoch allein die Folge der justinianischen Restaurationspolitik war es nicht, was dem Werke des Facundus seine sich auch innerlich mit dem Geiste des Ostens berührende Prägung gab. Hier wirkte noch die besondere afrikanische Tradition. Die nachdrückliche Berufung auf die Kraft der ratio im Kampfe mit einem übermächtigen Gegner, die in der oben zitierten Stelle [19]) zum Ausdruck kommt, erinnert an Cyprian, der in einer andersgearteten, aber für ihn nicht minder gefahrvollen Lage ausgerufen hatte, man solle den Gegner durch

17) Zur Möglichkeit von Irrtümern der Väter und der Notwendigkeit ihrer Kritik steht Facundus genau so, wie Ferrandus (vgl. 927 B), und er bedient sich desselben Augustinzitats (812 C). Auch er macht den scharfen Unterschied zwischen den kanonischen Schriften und jeder Einzelvateräußerung (815 A) und stellt wie Ferrandus die Einzelvätererzeugnisse in Gegensatz zu den Synodalentscheidungen, die er den kanonischen Büchern gleichordnet (834 C).

18) Caspar, Papsttum II, S. 307 ff.

19) 683 A.

überzeugenden Gegenbeweis, durch ratio überwinden[20]). Wie Cyprian war auch Facundus der Meinung, die ratio der Wahrheit zu haben. Cyprian war ein Schüler Tertullians; von den Tagen Tertullians her aber war in Afrika die Fühlung mit der östlichen Welt niemals ganz abgebrochen und zuweilen zu bedeutender Wirkung gelangt. Tertullian selber, Augustin, zuletzt — in einer Zeit, die für Facundus noch aus der unmittelbaren Überlieferung lebendig war — der Lehrmeister des Ferrandus, Fulgentius von Ruspe, der schon als Kind in die Welt des Griechischen Eingang gefunden hatte, sie alle waren leuchtende Beispiele für den am griechischen Christentum gebildeten Lateiner gewesen[21]). Gerade in Fulgentius aber war eine große Spannung hervorgetreten zwischen seinem an dem idealisierten Bilde des thebaischen Mönchstums orientierten Ideal der intellektuellen Kontemplation[22]), der selbstgenügsamen Erkenntnis des zurückgezogenen Einzelnen, und den Forderungen des kirchlichen Lebens. Der Abt Fulgentius hatte sein Kloster verlassen, um

20) Ep. 71, 3 (Hartel, corp. script. eccl. lat. III, 2 S. 773): „Non est autem de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum" — man dürfe dem Gegner nicht mit der consuetudo argumentierend Vorschriften machen, sondern müsse ihn durch ratio überwinden, nicht wie Caspar, Papsttum I, 89 übersetzt; die Stelle ist kein Beleg für die irenäische Liberalität in der Anerkennung der „Buntheit des Brauchs".

21) Daß Fulgentius als Kind schon Homer gelesen habe, betont die vita Fulg. c. I (4), PL 65, 119 B = Lapeyre S. 11. Hierzu vgl. auch G. G. Lapeyre: St. Fulgence de Ruspe Paris 1929 S. 90 f. Über die Beziehungen der Afrikaner zur griechischen Welt siehe das Urteil von Ch. Diehl: l'Afrique byz. S. 432, das H. Leclercq, l'Afrique chrétienne II. S. 257 übernimmt. Als Mann mit Interesse für die griechische Gedankenwelt tritt in der Zeit des Dreikapitelstreites zu Facundus und Liberatus (s. Anm. 10) der im Laufe der Dreikapitelauseinandersetzung nach Konstantinopel reisende byzazenische Bischof Primasius von Adrumetum (s. Kap. VI): war er es doch, der Junilius Africanus zu seinen Instituta veranlaßte (vgl. die Praefatio, ed. Kihn, 1880).

22) Das war auch für Augustin das große Ideal: Harnack DG III, 28. Fulgentius war auf dem Sprunge, nach Ägypten zu fahren, stand aber dann von der Reise ab, als man ihn belehrte, daß die Ägypter (monophysitische) Schismatiker seien. Vita XII, XIV, XV [= Lapeyre VIII (S. 47, 49 f.); IX (55); X—XII (59 ff.)]. In cap. XIV (29) ist interessant der Gegensatz des tätigen, ackerbauenden Mönchstums, das sich im Abendlande durchsetzen sollte, und des rein beschaulichen, kontemplativen, mit alter strenger Regel (der „disciplina antiqua"), zu dem sich Fulg. hingezogen fühlte (= Lapeyre cap. XII, S. 63).

in die Einsamkeit zu gehen, bis ihn sein Vorgesetzter, der Primasbischof, und die Glieder der Kirche selber wieder zurückriefen und zu seinem Dienste in der Mönchsgemeinschaft, zur praktisch-tätigen Ausübung seines Christentums zwangen. Diese Spannung ist ein Zusammenstoßen der östlichen und der westlichen Welt; und erst die Einfügung des abendländischen Zuges zur Praxis gibt dem Bilde des Fulgentius von Ruspe seine eigentümliche Würde, seinem Leben die Größe und Wirksamkeit in der abendländischen Welt, in der für die in sich selbst abgeschlossene Spekulation damals kein Raum war. — Die Schrift des Facundus zeigt freilich keine Tendenz zur reinen intellektuellen Kontemplation; dazu war die Lage der Dinge, aus der sie erwuchs, nicht angetan. Doch in ihrer breiten Kenntnis der griechischen Welt, in ihrem starken Willen zur ratio, in ihrem aristokratischen Wissensstolze lebt die am Griechentume mitorientierte afrikanische Tradition. Aber wie bei Fulgentius von Ruspe erweist sich auch hier das Element des Intellektualismus bei aller Kraft schließlich doch nicht als das herrschende. Die eigentümlichsten Formen des abendländischen Geistes, seine produktivsten, geschichtbildendsten Gedanken geben auch der in Konstantinopel geschriebenen Schrift des Facundus die entscheidende Prägung. Alles, was bisher aufgezeigt wurde, reicht, so deutlich es als wichtiges Moment sichtbar wird, doch nicht bis zu ihrem Kern. Eine Weiterbildung des theologischen Lehrinhaltes der Kirche, ja überhaupt das spezifisch theologische Interesse — die Leidenschaft der Männer des Ostens — war es am wenigsten, was den Afrikaner auf den Plan gerufen hat [23]).

23) Dies ist Harnack entgegenzuhalten. Dieser vermißt in der Schrift Dobroklonskijs (Besprechung Theol. Lit. Ztg.) die Behandlung des eigentlich interessanten dogmengeschichtlichen Themas, wie sich nämlich der Afrikaner aus der prekären Lage, um Chalcedons willen einen so offenbar nestorianisch gestimmten Mann wie Theodor von Mopsuestia verteidigen zu müssen, dogmatisch gezogen habe. Es scheint mir zweifelhaft, daß der Dogmengeschichtler in der Schrift des Facundus als Folge der dogmatisch-politischen Lage, aus der sie erwuchs, eine besondere Nuance des christologischen Dogmas wird entdecken können. Facundus zieht sich nicht theologisch-dogmatisch, sondern juristisch aus der Schlinge. Er erkennt offen zum mindesten die Möglichkeit ketzerischer Äußerungen Theodors an; er entwertet aber ihre Bedeutung durch sein Prinzip, daß die Privatmeinungen unter einem anderen Gesetze als die autoritativen synodalen Satzungen stehen (s. Anm. 17), weder gläubig hin-

Bewußtsein abendländischer Eigenständigkeit ist in der Schrift des Facundus zu bemerken, sogar ein solches der Überlegenheit der lateinischen Kirche über die des Ostens. Dies Bewußtsein knüpft sich vor allem an Augustin, dessen Gestalt für diese Afrikaner der Mitte des sechsten Jahrhunderts, die noch gleichsam seinen lebendigen Atem spürten, da sie ihm zeitlich und räumlich nahestanden, von der größten Bedeutung war[24]). Auch um ein Beispiel der Art der theologischen Argumentation des Facundus zu geben, die sich hier zur Erhellung der verwickelten christologischen Fragen des tiefsten Motivs der augustinischen Theologie, der Lehre von der Gnade, bedient, sei eine Stelle aus Pro defensione zitiert, an der das sich auf Augustin stützende lateinische Selbstbewußtsein des Facundus sichtbar wird. „Hunc itaque apostolicum virum — so heißt es nach einem Augustinzitate — docentem quod Christus secundum humanitatem, nullis praecedentibus meritis, ex quo coepit esse per gratiam filius Dei, unicus esse coepit, per quam etiam omnia singulariter admiranda singulariter in illo accepit humana, hoc est nostra natura; et cuius gratiae diversitate factum est, ut talis esset ac tantus, et non similis nostri, cum sit nobis natura communis: atque adserentem quod ea gratia fiat ab initio fidei suae homo quicunque Christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus: audeant isti — die Männer der Dreikapitelpolitik — si possunt, haereticum dicere, audeant solita praesumptione damnare. Et tunc vere discent, quae sit pietas et constantia Ecclesiae Latinorum, quam Deus magisterio ejus instituit atque firmavit; cum ab omnibus confestim anathematizati fuerint, et tamquam putrida et morbida membra praecisi. Si igitur libet eos in pace quiescentium busta refodere, et ossa corrodere mortuorum, in hoc adamantino viro suos experiantur dentes, et cognoscent quod ita eis in ore frangentur, ut ultra neminem

genommen noch durchaus verdammt werden müßten, und durch seine Scheidung zwischen dem Wortlaute der Formulierungen und der „intentio" ihres Verfassers, die allen Akzent auf eben die intentio legt. Weiteres hierzu Anm. 30.

24) Wie kein anderer wird in der Schrift des Fac. Augustin gepriesen. Während Fac. im allgemeinen für die Väter das Beiwort beatus oder sanctus genügt, häuft er bei Augustinzitaten das Lob (nur etwa Johannes Chrysostomus wird zuweilen stärker ausgezeichnet, vgl. 707 A). Charakteristische Beispiele finden sich etwa: 536 D, 544 B, 557 C, 682 B.

sub hac specie pietatis mordeant" (766 A). Eine solche Geschlossenheit der lateinischen Kirche in der Abwehr griechischer Angriffe war freilich ein sanguinischer Wunschtraum des Facundus, der sich unter den gegebenen Umständen, da ein Justinian auf dem Kaiserthrone und ein Vigilius auf dem Papststuhle saß, nicht voll verwirklichen konnte, der aber doch insoweit in Erfüllung ging, als die afrikanische Kirche sich geschlossen von den „kranken Gliedern", zu denen sie auch Vigilius zählte, trennte. Für die Stimmung auf dem afrikanischen Universalkonzil von 550, das die Trennung von Vigilius vollzog, ist diese — früher niedergeschriebene — Stelle bei Facundus ein eindringliches Zeugnis, als Stimmungsträger gewissermaßen ein Ersatz für die verlorenen Konzilsakten. Und wie in diesen Worten mehr afrikanischer Geist als gemein-abendländischer lebte, oder: wie hier das lateinische Kirchentum durch ein afrikanisches Temperament gesehen wurde, so war es auch sonst in der facundischen Schrift. An eine Episode aus der afrikanischen Kirchengeschichte, an die des Widerrufs der Lehre des Presbyters Leporius infolge der Einwirkung Augustins und des karthagischen Primas Aurelius[25]) knüpfte Facundus an, als er nachweisen wollte, daß das große Problem des Dreikapitelstreites, das des Nestorianismus, als dessen vornestorianischen Repräsentanten er Leporius faßte, von der abendländischen Kirche früher, leichter und gründlicher als im Osten überwunden worden sei: „Cum itaque nefandus error, qui evacuans totum salutis nostrae mysterium cautus sibi videtur ac diligens, in ecclesia Latinorum prius apparens, non sicut apud Graecos contentionibus augeretur, sed satagente magna et sollicita Patrum pietate, mox ut deprehensus est, etiam a suo condemnaretur auctore ..." (546 A).

In diesem Satze und dem vorher zitierten, in denen die Pietas zum obersten Werte erhoben wird, ist das angedeutet, was als abendländisches Gegengewicht gegen das Wesen der östlichen Welt dahin wirkt, den Intellektualismus entscheidend zu begrenzen. Wir bemerken bei Facundus wohl eine unmittelbare Freude an der Diskussion, er erkennt die Freiheit der Disputation an, die Fülle der Meinungen der einzelnen Väter, ähnlich wie einst Irenäus die „Bunt-

25) Vgl. Hefele, Konziliengeschichte II, 138 f. (§ 126) = Hefele-Leclercq II, 1 S. 215.

heit des Brauchs" anerkannt hatte[26]). Aber dieser Elastizität und Freiheit der Bewegung wird ihre feste Grenze gesetzt. Das ist das Entscheidende. Die „contentiones" der griechischen Väter sind Facundus fremdartig, unverständlich, verhaßt. „Non enim, vel si eis constare possit, humanorum argumentorum ratiocinationi credere se debuerunt, ut unam Christi contenderent esse naturam; sed Patrum potius auctoritati se subjicere, in quibus spiritus Dei locutus est" (556 B). Facundus kehrt sich von der uferlosen theologischen Spekulation der östlichen Welt, den aus ihr sich ergebenden „infinita certamina", von dem was er mit dem rhetorischen t. t. als „ratiocinatio" bezeichnet, entschlossen ab. Mit leidenschaftlicher Schärfe, aus dem Bewußtsein der Gefahr dieses unendlichen Disputierens für Reich und Kirche, erhebt er Einspruch[27]). „Disputamus incessanter atque incondite de fidei Christianae dogmatibus, volentes in reprehensione aliorum docti et religiosi videre: et quae reverenter, parceque tractanda sunt, coelestia passim mysteria ventilamus. Inane jam nomen eis relictum est, quo sunt nuncupata mysteria. Nam inter otiosas fabulas et vulgares habentur necessariae et paucis committendae fidei quaestiones. Et in his omnibus videmur nobis causam pietatis agere, conturbantes Ecclesiam, in cuius pace defunctos pro parvula, sicut putamus, fide velut haereticos abdicamus, cum ipsi apostoli aliquando fuerint in fide imperfecti, nunquam tamen haeretici" (828 B). Genau so wie an jener Stelle, wo Facundus die drei Rangstufen der menschlichen Vollkommenheit aufgestellt und dabei als die unterste die der im Glauben Unvollkommenen bezeichnet, diese jedoch als vollgültige Glieder der Heilsgemeinschaft der Kirche anerkannt hatte[28]), trennt er auch in diesem letzten Satze die Ketzer von denen, die irrten. Für ihn gilt die Ketzertheorie, die Reuter in seinen „Augustinischen

26) „Vides igitur, Auguste, quod pro eadem religione qua recte colitur Deus, non solum dissentire a se invicem, verum etiam laudabiliter pugnare adversum se religiosi ac rectissimi possint, dum eos non ratio divini cultus, sed alterius alterum latet intentio" (701 B). Haller, Papsttum I, 252 formuliert im Hinblick auf die Afrikaner den Gegensatz zur östlichen Welt zu scharf; er war kein absoluter.

27) „Ecce est ille spiritus rationis impatiens, et auctoritati contumax quo aguntur haeretici, qui scandalizari et separare semetipsos magis sunt prompti quam discere . . ." (830 D).

28) 829 A—D.

Studien" als diejenige Augustins charakterisiert hat[29]) und deren Kennzeichen es ist, daß nicht die Art und der Grad an Klarheit der Einsicht in die rechte Lehre den Ketzer vom Rechtgläubigen trennt, sondern die willensmäßige Haltung in bezug auf die christliche veritas. Nicht die theologischen Formulierungen, die „verba" selbst, sondern die „intentio" aus der sie gesprochen wurden, nicht die ignorantia in selbst wesentlichen Stücken der katholischen Lehre, sondern der „Starrsinn" in dem Beharren auf dem Irrtume (pervicacia) bezeichnen den Ketzer, wie es anderseits allein das Beharren in der communio, der Kirche, die Beugung unter ihre Autorität ist und nicht die Erkenntnis der veritas, was den katholischen Christen macht[30]). Gegenüber der Betonung von Gesinnung und Willen erscheinen hier die intellektuellen Kräfte und die mit ihnen geformten theoretischen Lehrsysteme als von geringerer Bedeutung. Darin ist es begründet, daß als die höchsten und für den Christen entscheidenden Werte die der pietas, humilitas, caritas, religio gedacht werden, welchen ein klarer Vorrang vor der ratio, sapientia, prudentia eingeräumt ist[31]). Der christliche Voluntarismus, den vor allem Augustin in seinem großen Endkampfe gegen die heidnisch-antike Welt, eine neue Epoche geistiger Entwicklung heraufführend, zu

29) Reuter, Augustinische Studien V, § 31, S. 343.

30) Stellen für des Fac. Ketzerdefinition sind: 773 A, 825 C; 825 B: „procul dubio aut docilis ignorantia non facit haereticum (es ist dies die docta ignorantia Augustins! Caspar, Papsttum II, 401), aut omnis Christi discipulus erit haereticus..." Eine ausgeführte Ketzertheorie will Facundus jedoch nicht geben, wie er 825 C bemerkt. Auch im Liber contra Mocianum finden sich einige prägnante Formulierungen hierzu: 865 A und die interessante Charakteristik der Donatisten, „qui a schismate prosiluerunt in haeresim" und mit anderen Ketzern nicht in eine Linie gestellt werden dürften 856 A ff. — Diese Ketzertheorie ermöglicht, Irrtümer bei den Vätern zuzugeben, wovon oben (Anm. 17) die Rede war. Ein Beispiel ist 804 C. — Mir scheint die Ketzerdefinition des Facundus um eine Nuance von der bei Cassiodor verschieden zu sein, in welcher der ignorantia größerer Nachdruck gegeben wird, da sie der Nichtachtung des göttlichen Gesetzes koordiniert wird: Expositio in psalterium, Ps. 138 Conclusio (PL 70, 994).

31) Die Entwertung der scientia 773 B. Die Wendung: „pietas est scientia" 829 B. Ähnlich durchgehend.

voller Wirkung gebracht hatte [32]), triumphiert auch bei Facundus überall über den aus eben der heidnisch-antiken Wurzel gespeisten Intellektualismus, was sich am deutlichsten da zeigt, wo im Zusammenstoß der individuellen ratio mit der gesetzten, vielleicht rätselhaften Lehre oder Satzung ohne geringstes Zögern das Opfer am Intellekt gefordert wird [33]). Das geht so weit, daß die Disputation mit den Gegnern, die Facundus mit großem Aufwande an Belesenheit und intellektueller Leidenschaft führt, für ihn gar nicht den Charakter einer Disputation hat. Er will den Gegner nicht — wenigstens ist dies seine Meinung — durch Überzeugung zur Wahrheit führen; vielmehr fordert er von diesem zuerst Zustimmung, blinde Unterwerfung, Bewährung der humilitas in der Anerkennung der von ihm als absolut gewußten veritas (653 A ff.). Die Idee der veritas selber wird von der Macht dieses Voluntarismus umgeprägt: sie ist nicht mehr eine in sich ewig ruhende Größe, die die „Theorie", die „Schau" [34]) in ihrer Schönheit und Erhabenheit zu erfassen vermag, sondern eine gewaltige Macht, die „magna vis veritatis" (625 B), die auf den Menschen eindringt, ihn unterwirft, bezwingt und sich dadurch in ihrer ganzen Größe enthüllt. Sie ist die „omnipotens veritas" und wird dem persönlichen Christus gleichgesetzt [35]). Die dynamisierte Idee der veritas ist die Voraussetzung der facundischen Ketzertheorie, für die das „starrsinnige" Sichverschließen charakteristisch ist. Die Ketzertheorie ist eine Konsequenz des Voluntarismus, der in der dynamisierten Idee der veritas seinen Mittelpunkt hat. Indem aber die dynamisierte veritas als die große Kraft und siegreiche Überwinderin, als der triumphierende

32) Troeltsch, Augustin S. 79. Im größten geistes- und philosophiegeschichtlichen Zusamenhange aufgefaßt. Ges. Schriften IV, S. 76 ff.

33) 699 B, 815 A, 833 A, 834 C u. sonst. Vgl. auch die Stelle bei Ferrandus 926 B (vgl. Kap. I, Anm. 12).

34) Dilthey schildert diese „Schau" als das Kennzeichen des griechischen Geistes (Einl. in die Geisteswiss.: Ges. Schr. I S. 190). Eine völlige Umkehr hat sich vollzogen: während dem griechischen Geiste selbst die Tatsachen der Sittlichkeit nur in der Form der reinen geistigen Anschauung faßbar wurden, ist es für die Männer der afrikanischen Kirche des sechsten Jahrhunderts (freilich nicht nur für diese) umgekehrt der Bereich der Erkenntnis, die veritas, die aus dem Wesen des Willens verstanden wird.

35) Die Hauptstelle ist die preisende Verteidigung Chalcedons 735 B ff. nach dem Zitat Matth. 18, 20, dem biblischen Beziehungspunkte der Synodaltheorie.

Wille erscheint, vor dem es nur Unterwerfung der widerstrebenden humana natura geben kann, rückt für Facundus mit diesen Kategorien der Überwindung und Unterwerfung die Idee der auctoritas in den Mittelpunkt seines Denkens.

An dem Begriffe der auctoritas läßt sich der große Gegensatz des lateinischen und griechischen Geistes fassen: die Tatsache, daß das staatliche Dasein der römischen Welt über ihm aufgebaut worden war, daß er also eine der zentralen Schöpfungen des Römertums war, erfährt ihre Bestätigung durch die andere Tatsache, daß der griechischen Sprache ein Wort, das diesem Begriffe entspricht, überhaupt fehlt[36]). In der Akzentuierung der auctoritas findet der abendländische, lateinische Charakter der facundischen Schrift ihre klarste Ausprägung. „Non in nostra ratione, quamquam videatur invicta, sed in auctoritate sancti Concilii, a quo suscepta est (epistola Ibae), constituimus firmitatem" (833 D): in dieser Beziehung auf die ratio betont Facundus immer wieder den Primat der auctoritas. Groß war die Zahl der Autoritäten, auf die er sich berief, und voll aktueller Beziehungen war ihre Auswahl[37]); am nachdrücklichsten aber kam stets in dem Hinweise auf Chalcedon der Vorrang der auctoritas zur Geltung: „(Die Sentenz von Chalcedon) haec est prima et immobilis ac secura nostra ratio, quae nos tuetur ac firmat, adversus omnes contradicentium quaestiones ... vel si minus hinc possumus dare, sive accipere rationem, cur synodus (epistolam Ibae) orthodoxam judicavit. Neque enim est alia Conciliorum faciendorum utilitas, quam ut quod intellectu non capimus, ex auctoritate credamus, et sicubi ratio minus nobis occurrerit, fides ne labamur cito succurrat" (632 A). Die auctoritas erhebt sich über die ratio, wie Wille und Glaube über den Intellekt: es ist wie das Zusammentreffen zweier in der Tendenz verwandter Geistesmächte, daß der der christ-

---

36) Vgl. den Artikel von Heinze: Auctoritas, Hermes 60, etwa S. 363; S. 369 das „sehr zugespitzte" Wort Ciceros von den Richtern: „cum ingenio sibi auctoritatem peperissent, perfecerunt, ut in respondendo jure auctoritate plus etiam quam ipso ingenio valerent." Zu auctoritas bei den älteren Vätern eingehend: Gmelin, Auctoritas. Forsch. z. Kirchen- und Geistesgesch. XI. 1937.

37) So mußte die Berufung auf den Kaiser Leo (etwa 841 B ff.) besonders wirksam sein, da Justinian gerade diesen Kaiser aufs höchste gelobt hatte; vgl. Nov. VII, praefatio.

lichen Kirche innewohnende Voluntarismus sich mit dieser römischen Kraft der auctoritas verband. Neben dieser Verbindung war es freilich auch die ganze reiche Welt des neuplatonisch-griechischen Intellektualismus, die Christentum und Kirche in den Jahrhunderten ihrer Entwicklung in sich aufgenommen hatten, und erst dies Ineinander der Elemente, ihre Fülle charakterisiert die spätantike Epoche des christlich-kirchlichen Lebens, in die Facundus gehört, als deren Kennzeichen man das unablässige Ringen um den Ausgleich zwischen ratio und auctoritas bezeichnet hat [38]).

Daß sich bei Facundus so klar das Übergewicht des autoritativen Elementes herausstellt, ist über den allgemein-abendländischen Charakter seiner Schrift hinaus ein Symptom des Zeitalters, in dem er kämpfte, welches, vom Abendlande gesehen, das auf Gregor den Großen hinführende Zeitalter Benedikts von Nursia war: selbst bei Facundus kündigt sich in dem unbedingten Verharren auf der chalcedonensischen Satzung, in dem Erstarren der dogmatischen Argumentation die „Zeitenwende" an, die mit der Entwertung der rationell-intellektualistischen Elemente des kulturellen Daseins an ihrer Statt die elementareren Mächte der Verwaltung und Herrschaft empor- und auf lange Zeit im Abendlande zum ausschließlichen Siege brachte [39]). Gerade dies, daß es elementare Gesichtspunkte der Herrschaft, der organisatorischen Behauptung in der Welt waren, die hier bestimmend in die theologische Disputation eingriffen, ist klar zu erkennen. Nicht — wie bei Cassiodorus — müde Resignation des Bildungsmenschen, der, an der Möglichkeit der Erkenntnis verzweifelnd, sich gedrängt fühlt, dem Intellekte Grenzen zu setzen, führt Facundus zu seiner Wertung, obwohl freilich auch ihm die Grenzen des an die humana natura gebundenen menschlichen Verstandes stets gegenwärtig sind. Anders als Cassiodor nimmt er als Bischof das Wort, die auctoritas erhebend; die Notwendigkeiten der Ecclesia

38) Troeltsch, Augustin S. 26 Anm. 1 (auf S. 27). S. 164 wird der Gegensatz zur „mittelalterlichen" Zueinanderordnung von ratio und auctoritas herausgestellt: „Die beiden Elemente sind aus der gemeinsamen Ebene herausgenommen, auf der sie Augustins Platonismus als sachlich identisch und nur formell verschieden empfunden hatte." Diese auf Augustin zielende Charakteristik trifft noch für Facundus zu.

39) Nach dem Aufsatz Caspars über Gregor d. Gr. (Meister der Politik I, 1923) ist jetzt Caspar, Papsttum II, die umfassendste Darstellung dieser „Zeitenwende". Vgl. vor allem Kap. IV, S. 306 ff.

militans bestimmen ihn, die Einsicht in das Wesen der Kirche als einer die Masse der Menschen umfassenden gewaltigen Organisation, die die Aufgabe hat, eben diese Massen der Reichsbevölkerung zu binden, ihrem Dasein Halt zu geben. Sein Distanzbewußtsein, von dem die Rede war, ist praktisch akzentuiert, ist das der Verantwortung des Bischofs gegenüber der ihm anvertrauten Gemeinde. In seiner Kritik an der caesaropapistischen Methode Justinians gelangt dies zu kräftigem Ausdruck. Facundus stellt das Vorbild des Kaisers Leo auf, der nicht die Subskription der Bischöfe unter ein kaiserliches Edikt erzwungen habe: „Hoc quoque non nesciens idem religiosissimus Imperator, quod pauci admodum ratione, multi vero auctoritate ducantur, non solum non extorquere, sed nec praeire tentavit sententiam sacerdotum" (843 C); Leo habe damit ein Beispiel gegeben „quantam reverentiam sacerdotali auctoritati deferre debeat"; denn selbst wenn er durch sein Edikt die religiöse veritas gefördert hätte, so hätte er doch schädigend gewirkt[40]), da er den Schein unrechter Diktatur, des physischen Zwanges nicht gemieden und bei der Masse des Volkes gegen die zustimmenden Bischöfe schlechten Verdacht erweckt hätte. „Promptius enim crederetur ab eis qui minus capaces sunt rationis, quod (episcopi) non veritati oboedissent. Si qui enim decreto subscripsissent Episcopi, sed potius temporali timuissent resistere potestati, ita veris rebus quae multis est utilis abrogaretur auctoritas" (843 D). Die Motivierung ist wichtig, mit der Facundus die auctoritas verteidigt. Weil sie den „Vielen" nützlich sei, sucht er sie zu schützen. Gewiß ist dies nicht sein einziger Gesichtspunkt, gewiß wirkt in ihm lebendig das Bewußtsein der religiösen Bedeutung der bischöflichen und kirchlichen Autorität; aber es ist nicht zu verkennen, daß neben und mit den religiösen Motiven sich diese irdisch-organisatorischen zur Geltung bringen, daß sich religiöse Gesinnung mit weltlicher Selbstbehauptung enge verbindet.

Dies letzte war es gewesen, was der lateinischen kirchlichen Entwicklung den Stempel der Härte und Festigkeit, der zusammengefaßten, rechtlich organisierten Macht aufgedrückt hatte. Wie der Diakon Ferrandus, so ist auch Facundus von dem juristischen Geiste bestimmt. Die facundische Dialektik, welche die Thesen der Gegner

40) Dazu unten Kap. V.

zergliedernd auflöst, sie mit einer offenen Lust am Paradoxen mit ihren Konsequenzen ins Gegenteil ihres Sinnes wendet, ad absurdum des Selbstwiderspruchs führt, die lange Ketten genauer Distinktionen als Prämissen einem schließlichen „igitur" voransetzt, das wie ein Hammer zuschlägt, scheinbare Zugeständnisse an die Meinung des Gegners gern benutzt, um das argumentum ad majus wirksam zu machen, diese Dialektik ist nicht die der theologischen Spekulation; es ist eine advokatorische Dialektik, die klug die Mittel der juristischen Rhetorik handhabt. Sie gipfelt jeweils — wie die Tertullians über der Antithese von ratio und auctoritas aufgebaut [41]) — nach zergliedernden Analysen in der Berufung auf die Zeugenschaft der Väter, die Mann für Mann zitiert werden, in einer Reihe, welche größer und größer wird und den Gegner endlich wie unter einer vernichtenden Lawine begräbt [42]). Wenn sich dieser Advokat unerschütterlich auf Chalcedon stellt, so vor allem aus der Idee des gesetzten Gesetzes; das Konzil von Chalcedon wird wie bei Ferrandus zur höchsten Instanz der Kirche, seine Sentenz zur Finalsentenz, von der es kein Abweichen, gegen die es keine Appellation gibt, wobei immer der Gesichtspunkt der praktischen Ordnung vorherrscht. „Quis erit contentionum atque certaminum finis, si de his, quae totius Ecclesiae consensione firmata sunt, semel licuerit ferre judicium? Cur enim non rursus et ipsum judicium judicetur" (578 C) [43]).

In der Reflektion auf die Notwendigkeit der Selbstbehauptung der Kirche in der Welt tritt bei Facundus neben den juristischen Zug noch ein anderer, in dem sich der Gesichtspunkt der Ecclesia

41) Harnack, DG III S. 16.

42) Sehr charakteristisch für die facundische Polemik ist etwa III, 2 u. 3; Selbstwiderspruch: III, 6; V, 1. Paradoxe (die — doch eutychianischen — Gegner verteidigen mit ihrer Politik den — Nestorius und greifen, als Freunde Cyrills, gerade Cyrill an): als Programmpunkt der Disposition II, 1 (560 C), schon I, 6; VI, 4; VI, 5. Lawine: III, 3; IV, 2; VII, 7; VIII, 3; XII, 5 (Schluß). Das sind einzelne Hinweise, die sich beliebig vermehren ließen.

43) A. Beck, röm. Recht bei Tert. u. Cypr., stellt die häufig bei T. vorkommenden juristischen termini zusammen; ich notiere davon als auch für Facundus sehr charakteristisch: praejudicium, praescribere, defendere, defensio, contendere, probare, refutare, retractare (88 Anm. 1); ex abundanti (91 Anm. 1, vgl. Fac. 690, 692); fautor, purgari (127 Anm. 3); edictum, decretum, officium (131).

militans, die praktische Grundrichtung ausspricht. Es wurde schon gesagt, daß Facundus in seiner Definition des Ketzers die theologischen Formulierungen, die „verba", gegenüber der Gesinnung, der „intentio", entwertet: daß es ihm dadurch möglich wird, die Väter mit ihren Widersprüchen anzuerkennen, ohne diese dialektisch ausgleichen zu müssen [44]). Indem er auf einen theologischen Gegensatz zwischen einem gallischen Konzile von 80 Vätern und dem von Nicaea hinweist, vermag er doch beide zu rechtfertigen „quoniam et illi octoginta contra haereticum improbaverunt homousion, et trecenti decem et octo id ipsum contra haereticum probaverunt" (789 A). Die Kirche, die sich gegen eine Welt von Feinden behaupten muß, kann solche Gegensätze aufheben, weil sie in dem gemeinsamen Kampfe das bindende Element hat [45]). Die intentionale Einheit „contra haereticum" ist mächtig als Einheit. So rechtfertigt Facundus auch — alles dies im Zusammenhange seiner Verteidigung schwieriger Stellen bei Theodor von Mopsuestia — Athanasius, der den von den Arianern als einen der Ihren in Anspruch genommenen Dionysius von Alexandria verteidigt hatte: „Hunc itaque doctissimum atque sanctissimum virum imitari (scil. Athan.), clementissime Imperator, hujus rationem et circa pacem Ecclesiae observantiam sequi debemus ... Nam credo quod magistris militiae tuae hanc in castris a te sibi creditis erga hostium dolos et suorum defensionem cautelam praecipias observare, quam magister militiae Christi Athanasius observavit: et ideo non dignos existimes Ecclesiarum Dei praepositos, quales si castrorum tuorum haberes, judicares indignos" (785 C). Es sei eine Finte der Gegner, der Ketzer, „ut quos in Ecclesia catholica, velut in castris cuiusdam magnae reipublicae sapientes et fortes viderint, ne illorun vel consilio credamus, vel confirmemur exemplo, quia suos facere non possunt, vel nobis faciant esse suspectos" (785 B). In diesen militärischen Gleichnissen gewinnt die soldatische Haltung ihre

44) Siehe oben Anm. 30.

45) Vgl. 722 f.; 823 B: „sed pro Ecclesia scripserunt adversus haereticos ... et necessaria haec adversus alios haereticos ... ut quoniam hostes quos modo nos patimur, aliter armantur adversus Ecclesiam, eius quoque fideles ac propugnatores in aliis sese armis exerceant; atque ita sine antiquorum Ecclesiae praedicatorum infamia, ab haereticorum insidiis Ecclesia munietur."

Prägung, die den facundischen Argumenten zugrunde liegt: sie bejaht den Wert der gemeinsamen Front gegen den in zahlreichen Erscheinungsformen aufstehenden Feind und den des unbedingten Gehorsams der kämpfenden Glieder gegenüber der Kirche, wie den Gehorsam des Athanasius, „qui ... auctoritati se subdit Ecclesiae" (784 C).

Die katholische Kirche Afrikas, die eine harte Zeit unter den vandalischen Arianern hatte überstehen müssen, wußte, was die Ecclesia militans sei; dem Afrikaner Facundus war dies noch nahe [46]). So ist auch der soldatische Zug gerade bei ihm geschichtlich verständlich. Das juristische und das soldatische Element aber, die in seiner Schrift verbunden hervortreten, hatten einst den großen römischen Staat getragen [47]); sie wurden in ähnlicher Verbindung die wesentlichen Pfeiler der sich gewaltig ausbauenden abendländischen Kirche des Mittelalters. Sie trugen in einer Zeit schwerer Bedrohung des afrikanischen Katholizismus die Opposition dieser streitbaren Bischöfe gegen den Kaiser Justinian, und diese afrikanischen Bischöfe waren in jener Zeit fast die einzigen Faktoren, die die besondere Tradition der abendländischen Kirche aufrechtzuerhalten strebten, zu verhindern suchten, daß sie von dem byzantinisch-reichskirchlichen Systeme aufgesogen würde.

So ergibt denn die Betrachtung der facundischen Streitschrift Pro defensione trium capitulorum ein von Gegensätzen erfülltes Bild. Ein Mann blickt uns an, der, gehoben von dem Bewußtsein, auf der Höhe der theologischen Bildung der Zeit zu stehen, doch das Verharren auf der gegebenen Satzung, ohne Raum für Kritik

---

46) Der Schluß des Liber c. Mocianum, der die Wetterwendischkeit des Opportunisten Mocian geißelt, erinnert an das bewegte Geschick der afrikanischen Provinzen: „Sed illa gehennae est via, ... quam et iste secutus est, qui Wandalis regnantibus Arianus fuit; deinde imperio succedente Romano, cum tempore versus est ut catholicus videretur; nunc etiam de palatio praejudiciis catholicae religionis exortis eadem sequitur" (867 A).

47) So steht es noch an der Spitze des cod. Just.: „Summa rei publicae tuitio de stirpe duarum rerum: armorum atque legum veniens vimque suam exinde muniens felix Romanorum genus omnibus anteponi nationibus omnibusque dominari tam praeteritis effecit temporibus quam deo propitio in aeternum efficiet." (De Justiniano codice confirmando, Krüger S. 2.)

zu lassen, vertritt; dessen Wertbewußtsein den hohen Rang der sapientia erkennt, dieser aber dann doch die humilitas überordnet; der sich in aristokratischer Distanzierung über die spiritu pauperes erhebt, zugleich aber als dienender Führer das Gefühl der Verantwortung der Masse gegenüber hat. Die Gegensätze werden zur Einheit zusammengefaßt in der Idee des bischöflichen Amtes, in welchem zugleich die ganze Bildung der damaligen Zeit, die eine theologische war, und die gesellschaftlich-organisatorische Leistung, die im Abendlande schon fast politische Leitung war, sich vereinigte, eben wie dies die irdisch-überirdische Institution der Kirche erforderte. Es sind zugleich Gegensätze, die als Spannungen zwischen der östlichen, griechischen Welt und der westlichen, abendländischen erscheinen, und auch als solche zwischen einer sich dem Untergange zuneigenden Epoche später Kultur und einer heraufkommenden, andersartigen, jugendlicheren zugleich und barbarischeren Geistigkeit. In diese Mittelstellung ist die Schrift des Facundus gestellt, auf die Scheide zwischen Osten und Westen, zwischen Spätantike und Frühmittelalter, so, daß sie zwar klar zur spätantiken und westlichen Welt gehört, aber auch die anderen Sphären sich spürbar machen. Eben dies spannungsvolle Verhältnis, das bei der Betrachtung der Elemente der facundischen Schrift sich als Ergebnis zeigt, tritt wieder hervor, wenn wir die Kirchenidee genauer ins Auge fassen.

## 3. Kapitel.

## Die große Streitschrift des Facundus. Kirche und Konzil.

Überall wird bei Facundus der dialektische Geist von dem autoritativen überwunden, die ratio durch die auctoritas mediatisiert. Unter dem Gesichtspunkt der bischöflichen Verantwortung für die Massen des gläubigen Volkes wird der Kirchenbegriff ganz autoritär gefaßt. Den griechischen Gegnern wird ein Drang nach autonomer Erkenntnis als fluchwürdiges Verbrechen angerechnet; die sapientia wird der kirchlichen Instanz völlig untergeordnet. „Proinde beneficio magis, quam injuriae deputent, quod eis non communicamus, donec de medio tollant istud anathema, quod velut magnum chaos inter-

jacens dividit a populo spiritu paupere, in sensu paternae fidei et sententiae quiescente, inquietos ac superbissimos praesumptores, qui sibi tantum videntur abundare sapientia, ut ablactati super matrem suam Ecclesiae instituta contemnant" (570 C). Dies, die Einbeziehung der kirchlichen Institutionen in den Zusammenhang des theologischen Streites, ist der Punkt, an dem die disputatorische Erörterung aufgehoben, zu einem bloßen Scheingefechte gemacht wird. Wie deutlich tritt dabei die Mediatisierung der ratio in die Erscheinung! „Et ideo non idem modus esse debet atque ordo quaerendi, post definitionem concilii totius Ecclesiae consensione firmati, qui fuit ante definitionem. Tunc enim ratio poscebat, ut, si orthodoxa probaretur illa epistola, suscipienda judicaretur a synodo: nunc autem ratio poscit, ut, si suscepta probetur a synodo, judicetur orthodoxa" (652 B).

Allein wenn Facundus die „generalis et publica auctoritas" der Kirche preist (732 B, Anm. 2), so schlägt immer wieder der idealistisch-intellektualistische Geist, der gleichsam wie ein unterirdisches Feuer lebendig ist, durch. Jene sich nicht auswirkende, aber etwa in der Formulierung seines Humanitäts- und Väterideals andeutende Tendenz auf Spekulation gibt auch seiner Kirchenidee gewisse Charakterzüge. Alles menschliche Dasein, als wertvolles, ist ihm, dem Bischofe, mit Selbstverständlichkeit an die Kirche geknüpft, auch jene höchste dritte Stufe des Menschentums, die an das alte Ideal des philosophischen Weisen erinnernde des die Wahrheit erkennend erfassenden Kirchenvaters; das weist die oben zitierte Stelle aus [1]). Indem er aber eine Verbindung mit den erkennenden Kräften vollzieht, und diese besonders betont, sublimiert Facundus die Idee der Kirche über das gesetzlich Faßbare hinaus zum Reiche der veritas schlechthin, das in seinem unerschöpflichen Reichtum als stete Aufgabe der Bemühung der Weisesten gedacht wird, in deren religiös erkennender Arbeit es sich formuliert, in stetem Kampfe mit aufkommenden Häresien, der die Dogmen immer klarer heraustreibt [2]). Mit Beziehung auf die alte naturrecht-

1) 829 A ff. — Siehe Kap. II Anm. 13.

2) Die Stelle 652 D (vgl. Kap. II), die in dem „interea" den Gedanken einer reicheren Fortbildung des Inhaltes der Ecclesia enthält; zur Ketzerbekämpfung siehe vor allem die Kap. II Anm. 45 genannte Stelle Pro def. 722. Auch 812 B.

liche Theorie und ihre vom Christentum längst aufgenommene Idee der interior regula setzt er dieses sublime Reich der veritas als generalis et publica auctoritas Ecclesiae der starren, gesetzlich gefaßten Kirche entgegen und hebt es über diese weit hinaus. „Sicut ergo lex naturalis una et tota in hominis mente defixa ... multo fortior invenitur quam ea quae foris habetur in litteris: ab illa quippe interiore regula descenderunt et illius partes sunt singula quaeque nobis forinsecus in scripto data pro lege; nec omnia collecta simul, vel etiam multiplicata, possunt mensuram illius interioris excedere: ita fortius est unum illud generale testimonium Ecclesiae, quae neminem unquam expulit (scil. stärker als jede schriftlich fixierte Väteräußerung)" (732 A). Facundus geht so weit, den innersten Inhalt der Kirche, das symbolum fidei, für noch nicht schriftlich gefaßt zu erklären, ja für schriftlich nicht überlieferbar, und alle Formulierungen der Väter als nur Bruchstücke des großen Ganzen aufzufassen: „Sicut nec generali symbolo fidei Christianae quo initiamur, quidquam est fortius, quamvis scripto non tradatur; verumtamen adversus corruptores intelligentiae et virtutis eius utimur etiam privatis testimoniis Patrum quae continentur in scripto, cum et omnia illa uni generali symbolo serviant, nec praefixos terminos eius excedant" ... (732B). Er gewinnt durch diese weite, unter die Perspektive der unendlichen Annäherung gestellte Fassung der theologischen Substanz der Kirche eine große Freiheit in der Anerkennung dogmatischer Formulierungen. Ihm bleibt damit Raum für eine Fülle von Meinungen, die, auch wenn sie nicht immer voll miteinander vereinbar sein mochten, doch nicht als das Gebäude der Kirche sprengend angesehen werden mußten [3]). Er gewinnt aber auch und vor allem durch diese Sublimierung der Kirchenidee Freiheit von der Bindung an die Einzelväteräußerung, die Möglichkeit, den Vätern Irrtümer nachzuweisen, ohne ihre Autorität zu vernichten, von der die Rede war [4]). Gegenüber dem großen Ganzen des geistigen Reiches der veritas sinkt die Einzelvaterautorität sehr zusammen. Es ist die fundamentale Scheidung des römischen Rechtes, mit der Facundus dieses Verhältnis bestimmt als das der generalis et publica auctoritas der Ecclesia in ihrem (unformulierten)

3) Siehe das „laudabiliter pugnare" oben Kap. II Anm. 26.

4) Vgl. Buch XI und oben Kap. II Anm. 17.

Gesamtdasein zu der „p r i v a t e n“ und als solcher nicht bindenden auctoritas der Einzelvatersentenz [5]).

Die überinstitutionelle, aus Gedanken des Naturrechts entwickelte Fassung der Kirchenidee relativiert sogar, etwas anders, ins Traditionalistische gewandt, die Bedeutung des Universalkonzils. Vor allem bei der Verteidigung des Theodor von Mopsuestia tritt der Gedanke der weltdurchdringenden, nicht institutionell gefaßten und faßbaren Kirche, der Ecclesia Christi usquequaque diffusa, am deutlichsten hervor; einmal, weil mit ihm durch die Entwertung des schriftlich Fixierten die auch von Facundus nicht als voll orthodox anerkannten Schriften Theodors als für das Gesamturteil über den Mann belanglos hingestellt werden können; zum andern, weil das stärkste Argument für die Anerkennung Theodors nicht ein Konzilsspruch, sondern nur die Tatsache war, daß er von der allgemeinen Kirche nicht verdammt, sondern rezipiert worden war, so daß jeder Angriff auf Theodor als gegen das, obgleich stillschweigende, so doch nicht minder gültige Urteil der Kirche gerichtet aufgefaßt werden kann [6]). Diese Beziehung verengert den weitergreifenden, weil auch einen Zukunftsaspekt einschließenden Kirchen-

5) 732 B in der Fassung des cod. Veron.: „Sed quemadmodum, cum illam naturalem et interiorem legem, quae tota simul est, homo desereret in exteriora delapsus; opus erat infimorum contemptorem particulatim forinsecus admoneri: ita nos quoque necessarium duximus contemptores g e n e r a l i s e t p u b l i c a e a u c t o r i t a t i s E c c l e s i a e particulatim p r i v a t a scriptorum testificatione convincere: non quod partes toto, et membra universo suo corpori praeferamus: sed quia convenientius hoc modo calumniatores magnae synodi judicavimus refellendos.“ Daß die hier nur graduell herabgesetzte „private“ Stellungnahme nicht bindet, dazu vgl. 552 A.

6) Schon das stillschweigende Votum der Kirche sei vollauf genug 729 A: „Nam defensioni synodi Chalcedonensis, quae Theodorum non judicavit esse damnandum, tametsi nullam pro eo Cyrilli episcopi sententiam teneremus, sufficerent procul dubio tot aliorum Patrum testimonia; sufficeret postremo, si haec etiam defuissent, E c c l e s i a e c a t h o l i c a e c o m m u n i c a t i o, in cuius pace non solum sine ulla querela, sed etiam cum gloria magna defunctus est.“ Um dieses letzten Argumentes willen berief Justinian im Jahre 550 die – gewiß gut vorbereitete — Synode von Mopsuestia, in welcher bewiesen wurde, daß der Name Theodors schon seit alters den Diptychen der Kirche fehle; damit war gezeigt, daß eine Rezeption Theodors durch die Ecclesia n i c h t stattgefunden hatte, und das Hauptargument für seine Verteidigung widerlegt.

gedanken des Reiches der veritas auf die Idee der Kirche als der Summe der tatsächlich bestehenden Tradition. Indem aber die Momente der vetustas und Rezeption in den Mittelpunkt der Beweisführung rücken, scheint das Konzil als solches viel von seiner im Mittelpunkte des Kirchengedankens stehenden Bedeutung zu verlieren [7]). So lesen wir denn selbst im Zusammenhange der Verteidigung des Ibasbriefes einen Satz, in dem Facundus, gedrängt von der Notwendigkeit, das Dreikapitelproblem in die Zeit seines Ursprungs, die Epoche des ersten ephesinischen Konzils, zurückzuverfolgen, die Antiochener rechtfertigt, daß sie sich nicht der Autorität des Konzils von Ephesus, wie gerade er von den Gegnern mit bezug auf Chalcedon unnachsichtlich verlangt [8]), unterworfen hätten: „Non tanta illo tempore quanta nunc est, eius (d. Konzils von Ephesus) esse potest auctoritas, cum necdum etiam judicio magnae Chalcedonensis synodi firmaretur. Nam et ipsa multum roboris ad auctoritatem addit antiquitas“ (699 A). In diesem Satze wird der Entscheidung des Universalkonzils als solcher noch nicht verpflichtende Autorität zugeschrieben. Über die zustimmende Sentenz eines zweiten Universalkonzils hinaus macht erst die antiquitas den Konzilsspruch unerschütterlich. Die kirchliche Tradition wird zum ausschlaggebenden Kriterium seiner Gültigkeit.

Es entspricht dem frühen Katholizismus, der „altkatholischen“ Gedankenwelt, wie sie vor allem Sohm geschildert hat, die Kirche selbst, als Summe alles kirchlichen Daseins in Vergangenheit und Gegenwart, zur eigentlichen Autorität zu erheben und ihr gegenüber jede Institution zu entwerten [9]). Diese „altkatholische“ Haltung wirkt

---

7) Man beachte etwa die graduelle Unterordnung des Konzilsspruches (von Chalcedon!) unter das Votum der tota Christi Ecclesia 565 B: „Nam si credendum est ad zelum catholicae fidei pertinere, quod post centum ferme annos (praedicta epistola) tamquam Nestoriana damnata est: sancta illa synodus haeresi Nestorianae cohibuit, quae apud se recitatam eamdem epistolam non damnavit: si tamen sola illa synodus, et non tota Christi Ecclesia usquequaque diffusa, quae decreta ipsius synodi in magna semper auctoritate suscepit.“

8) Siehe vor allem die schon Kap. II zitierte Stelle 652 A.

9) Sohm, KR II S. 67 f.: „Die höchste Autorität ist dem Altkatholizismus folgeweise nicht ein bestimmtes Organ der Kirche, sondern (so darf man sagen) die Kirche selbst, d. h. die Kirche nicht als Verfassungskörper, sondern als Christenheit, als Ecclesia im urchristlichen Sinne des Wortes.“

sehr tief in die Auffassung des Facundus von der Universalsynode hinein. Der Traditionsgedanke und der ihm auf das engste verbundene der mindestens deklarativen Bedeutung der Rezeption sind es, die in einer fast paradoxen, sich scheinbar selbst aufhebenden Wendung seinen Begriff des Universalkonzils erst konstituieren. Geht man mit der Frage an die Schrift Pro defensione heran, welches die besonderen Merkmale sind, nach denen Facundus das Universalkonzil als kirchliche Finalinstanz etwa von anderen Konzilien scheidet, so treten zwar numerus, ratio und auctoritas als Faktoren auf, so daß also wohl zu seinem Wesen die bedeutende Zahl der versammelten Kirchenmänner, ihre theologische Kenntnis und ihr auf diesem und anderen Momenten beruhendes allgemeines Ansehen gerechnet werden [10]; allein diese Momente sind auch in ihrer Verbindung nicht entscheidend. Worauf es letztlich ankommt, ist in einer stets wiederkehrenden Formel ausgedrückt, die erscheint, wenn die unantastbare Autorität Chalcedons erhärtet und das Verbrechen der Gegner gekennzeichnet werden soll. Dies ist Chalcedon: „Syno-

10) Auctoritas, numerus und ratio zusammen 736 B: auctoritas und numerus 688 B. Chalcedon wird durchgehend „tanta" oder auch „magna" synodus genannt, daneben „sancta", so daß schließlich faktisch auf der Zahl doch der stärkste Nachdruck liegt, obwohl Facundus ihr in Wahrheit keine ausschlaggebende Bedeutung zuerkennt (vgl. seine praktische Haltung am Ausgange des Dreikapitelstreites unten Kap. VI. Schluß). Die Beiworte magna, sancta sind die charakteristischen des Universalkonzils; es fällt indessen auf, daß Facundus nur selten sich des Beiwortes „universalis" bedient, um so mehr, als Ferrandus nur dieses Beiwort in seinem Schreiben nach Rom kennt. Da Ferrandus aus der tiefsten Kenntnis der spezifisch afrikanischen Tradition schreibt, könnte in seinem Sprachgebrauch eine Reminiszenz an das „Universal"konzil im afrikanischen Sinne liegen. Auch dieser Sprachgebrauch zeigte dann, wie von Ferrandus die konkreten provinzialkirchlichen Verhältnisse auf die der Universalkirche übertragen, für diese nutzbar gemacht werden. Dazu oben Kap. I. — Zur multitudo noch die hübsche sprichwörtliche Wendung bei Fac., die zugleich gut seine Stellungnahme beleuchtet, 582 B: (F. wendet sich gegen die Subskriptionspolitik des Kaisers) „ut eo modo, per auctoritatem vestrae consensionis, etiam multos sibi conscios aggregarent: et quasi multitudinem sequeretur impunitas, secundum quod visum est cuidam dicere, quidquid multis peccatur inultum est, minus attendentes quod nec divino judicio possit peccantium multitudo resistere, nec humano per multitudinem illudere temeritatis auctores." Eine Stellungnahme Leos d. Gr. zur „Zahl" siehe unten Anm. 13.

dus, per tot annos tanta universalis Ecclesiae auctoritate firmata" (767 D), und dies ist das Verbrechen der Feinde Chalcedons, daß sie zu streiten wagen „post definitionem concilii totius Ecclesiae consensione firmati" (652B)[11]. Weder die Art der Berufung (durch den Kaiser), noch die Zusammensetzung (überprovinzieller Art), noch die Zahl der Bischöfe und ihr Rang charakterisieren letztlich das Universalkonzil als solches; die ökumenische Geltung ist sein Kriterium. Nicht in der Institution an sich liegt der autoritäre Rang, sondern in der Rezeption: dies ist die paradoxe Grundidee, nach welcher die universale Gültigkeit die allgemeine und unbedingte Verbindlichkeit allererst begründet.

Kennzeichnend für diesen starken Einschlag des frühkatholisch-traditionellen Denkens in der Argumentationsweise des Facundus, der die Bedeutung der kirchlichen Organe relativiert, ist auch die Art seiner Verteidigung Chalcedons. Seine Beweisführung zielt überall auf das bestimmte, einmalige Konzil; wenigstens gilt dies zunächst. Wenn sie sich erweitert, die älteren Entscheidungen von Ephesus, Nicaea und anderen Konzilien berücksichtigt, so bleibt doch dabei der Charakter dieser Beweisführung der gleiche: es sind die einzelnen, die konkreten großen Konzilien, von denen Facundus jeweils ausgeht. Was er zunächst hat, ist die Summe der konkreten Tradition; aus ihrem unübersehbaren Flusse heben sich leuchtend einzelne Punkte, konkrete, durch Übereinkommen geheiligte, an bedeutende historische Geschehnisse geknüpfte Überlieferungen heraus, die ihm den festen Halt bieten.

Und dennoch: indem Chalcedon und immer wieder Chalcedon zum Mittelpunkt der Schrift des Facundus und zum zentralen Werte aller seiner kämpferischen Bemühungen wird, erweist es sich, daß für ihn trotz der seinen Gedanken Weite und Elastizität gebenden Idee des großen Traditionszusammenhanges der Ecclesia Christi toto orbe diffusa und des unausschöpfbaren Reiches der veritas entscheidend das schriftlich gefaßte Gesetz ist, das die Konzilssatzung darstellt. Wie gesagt wurde, entzündet sich vor allem an

11) Auf die mit der kirchenpolitischen Konstellation zusammenhängende besondere Fassung der facundischen Rezeptionsformel im Gegensatz zu der römischen und selbst der des Ferrandus ist oben Kap. I, Anm. 17, hingewiesen worden.

der Theodorfrage sein Pathos des Schilderns des ungreifbaren Traditionszusammenhanges; allein schon in den Konstantinopler Verhandlungen mit dem Papste hatte Facundus zum Ausdruck gebracht, daß die Theodorfrage allein ihn nie zu seiner unversöhnlichen Haltung bestimmt hätte. Dies sprach er auch in seiner Streitschrift aus[12]). Entscheidend war für ihn — genau wie für Ferrandus — das Ibas-Kapitel, weil der Ibasbrief, dies wenigstens war seine dem Tatbestande der Überlieferung nahekommende Meinung, von Chalcedon anerkannt worden sei, eine Verurteilung desselben also die Konzilssentenz ganz unmittelbar gefährdet hätte. Was aber dies für ihn bedeutete, das brachte er immer wieder zum Ausdruck: „Quid enim jam integrum, vel quid constare possit immobile, si tanti concilii sententia, vel sicut imperfecta suppleri, vel sicut dubia rursum discuti videretur?" (578 A.) Die große Synode, „tanta illa synodus, qua numerosior alia pro fidei veritate non fuit" (578 D), wird von ihm gegen jede Bestrebung einer purgatio oder retractatio verteidigt, wie es Leo der Große, auf dessen Vorbild sich

12) Der Liber c. Moc. bewahrt den Antrag im Wortlaute auf, den Facundus in den Verhandlungen des Papstes in Konstantinopel vor Erlaß seines Judicatums zugunsten des Ibasbriefes eingebracht hatte (vgl. Kap. II Anm. 4). In diesem Antrage forderte Facundus 1. nachzuprüfen, ob Chalcedon den Brief des Ibas aufgenommen habe, und 2. die Anklagen gegen die Person Theodors verlesen zu lassen, damit man sehen könne, ob diese nicht etwa insgeheim gegen Chalcedon gerichtet seien. Danach heißt es wörtlich weiter: „Ego enim fateor simpliciter beatitudini vestrae, non pro Theodori Mopsuesteni damnatione me a contradicentium communione subtraxisse. Hoc enim vel si approbandum non sit, ferendum tamen existimo, nec tantam esse causam judico, pro qua deberemus a communione multitudinis segregari" (859 C). — Ganz ähnlich heißt es in Pro def., daß in der causa Theodori nicht das Interesse des status Ecclesiae liege: „religiosi lectoris intentio non tam purgationem Theodori, in quo status Ecclesiae non consistit, quam absolutam defensionem synodi Chalcedonensis exspectat" (767 A). Wenn man sich erinnert, daß auch der Fall Theodoret bei Fac. nur eine ganz untergeordnete Rolle spielt (von Theodoret ist in der facundischen Schrift nur Buch V, 3 die Rede), so zeigt sich der Dreikapitelstreit bei Fac. genau so wie bei Ferrandus reduziert auf einen „Ein"-Kapitelstreit; oder vielmehr zeigt dieser Befund, daß es diesen Afrikanern nicht auf die „Kapitel" ankam, sondern allein auf Chalcedon und die libertas Christiana. Von einem besonderen theologischen Interesse an der Dreikapitelfrage war man fern. (Siehe auch Kap. II Anm. 23.)

Facundus oftmals beruft, zuerst getan hatte. Genau wie für diesen ist Chalcedon auch für Facundus göttlich-inspirierter Geistspruch und Finalsentenz zugleich, das religiöse und das juristische Argument wirken bei beiden zur Erhöhung der Synode zu unantastbarer Geltung zusammen. Allein es ist nicht nur die umfassende Breite der Beweisführung, mit der Facundus die Verteidigung Chalcedons durchführt in seiner 12 Bücher füllenden Streitschrift, gegenüber den kurzen politischen Briefen des Papstes, welche doch eine sehr fühlbare Differenz zwischen den libris pro defensione trium capitulorum synodi Chalcedonensis und der leoninischen defensio Chalcedons begründet. Der Kampf Leos gegen den Kanon 28, der für Facundus keine aktuelle Bedeutung hat, zeigt das spezifisch römische Interesse, das Interesse des primatus Petri, das für den Papst der entscheidende Gesichtspunkt seiner Stellungnahme war. Aus diesem Interesse heraus rezipierte und verabsolutierte der Papst Chalcedon nur, insoweit die „causa fidei" verhandelt worden war, weil er hier seine epistola dogmatica sichern, den päpstlichen Lehrprimat festigen wollte[13]).

13) Leo ep. 114, 1: „scripta direxi (an das Konzil von Chalcedon) . . . ut et fraterna universitas, et omnium fidelium corda cognoscant me non solum per fratres, qui vicem meam exsecuti sunt, sed etiam per approbationem gestarum synodalium, propriam vobiscum unisse sententiam: in sola videlicet causa fidei, quod saepe dicendum est, propter quam generale concilium, et ex praecepto Christianorum principum, et ex consensu apostolicae sedis, placuit congregari" (PL 54, 1029 A; vgl. damit Kap. IV). — Daß Facundus, der die Riesenzahl der in Chalcedon versammelten Väter hervorhebt, ein anderes Verhältnis zu dieser Synode als Leo d. Gr. hat, erhellt auch aus folgender Stelle eines Leo-Briefes, in welcher betont wird, die größere Zahl der Väter in Chalcedon gegenüber der in Nicaea sei völlig belanglos: „Nulla sibimet de multiplicatione congregationis synodalia concilia blandiantur, neque illis 318 episcopis quantumlibet copiosior numerus sacerdotum vel comparare se audeat, vel praeferre: cum tanto divinitus privilegio Nicaena sit synodus consecrata, ut sive per pauciores, sive per plures ecclesiastica judicia celebrentur, omni penitus auctoritate sit vacuum, quidquid ab illorum fuerit constitutione diversum" (ep. 106, 2; PL 54, 1003 C). — An dieser Stelle wird von Leo noch die Exklusivität Nicaeas betont; später wandelt sich das, Chalcedon gewinnt an Rang. Der Tod Kaiser Marcians war hierfür mit entscheidend: erstmalig heißt es ep. 146, daß Chalcedon nicht „retraktiert" werden dürfe („[statutis] sine ulla retractatione servandis" PL 54, 1115 C); ep. 162 wird Chalcedon dann neben Nicaea gestellt (PL 54, 1144 B, 1145 BC), dabei aber stark der römische Konsens betont („quas ego mea consensione firmavi" ebd.).

Aus diesem Grunde war die leoninische Verteidigung Chalcedons prinzipiell das Festhalten an dieser einzigen, eng begrenzten Entschließung; das einmalige historische Geschehnis der päpstlichen epistola dogmatica und ihre Annahme durch die große Synode war für ihn der Pol, um den alle seine Gedanken und sein Handeln in der Hauptfrage des kirchlichen Lebens von da ab kreisten. Seine ganze Politik war, dieses mit dem Nimbus des absoluten Gottesspruches umkleidete historische Faktum unangetastet zu bewahren. Traditionalistisch war schon die leoninische Verteidigung Chalcedons, nicht erst die des Gelasius, der allerdings den traditionalistischen Zug in seiner Auseinandersetzung mit dem Kaiser noch gesteigert hat.

Nun ist freilich auch bei Facundus der dem kirchlichen Denken überhaupt eigentümliche, die Tradition hochhaltende Zug, wie gezeigt wurde, sehr deutlich spürbar. Jedoch tritt in seiner Verteidigung Chalcedons neben diesem ein der leoninischen und gelasianischen Welt fremdes Motiv auf, das für Facundus entscheidend wichtig ist und seine Argumentation von vornherein auf eine andere Basis stellt. Über die einmalige chalcedonensische Entscheidung hinaus wird von ihm doch die Institution des Konzils als solche in den Kreis der Betrachtung gezogen und gegen die Gefährdung durch die kaiserlichen Maßnahmen verteidigt. Wie den Brief des Ferrandus, so beherrscht auch die große Schrift des Facundus der Gegensatz der synodalen und der Einzelvatersentenz. Diese Scheidung ist genau wie für Ferrandus der Ausgangspunkt der Polemik gegen die caesaropapistische Politik Justinians; aber sie tritt auch in anderen Argumentationszusammenhängen bedeutsam als die Grundstellung aller facundischen Ausführungen hervor. Synodalentscheidungen wird als solchen überall in der facundischen Schrift eine besondere Wichtigkeit beigemessen und — dies ist das den Papstbriefen Fremde — mit scharfer Betonung über die Äußerungen einzelner Väter gestellt[14]). Etwa die Kritik an der Autorität des Cyrill, der in weiten Kreisen der östlichen Kirche ein papstähnliches Ansehen hatte und dessen Neigung zum Monophysitismus ihn zum Eidhelfer der Verteidiger der Dreikapitelpolitik hatte werden

14) Ich bemerke weder bei der Durchsicht der Briefe Leos des Großen noch in den von Thiel herausgegebenen Papstbriefen der Zeit des akazianischen Schismas Formulierungen, die der facundischen Antithese entsprechen.

lassen, läßt dies hervortreten. „Quoniam vel si — so führt Facundus aus — (verba Cyrilli) ab his testimoniis patrum (scil. über die Lehre von den zwei Naturen), quae in Ephesina synodo firmata sunt, dissonare creduntur, non possent praeferri sive conferri decretis synodalibus, quae suscepit universalis Ecclesia." Zudem habe Cyrill selber dem ephesinischen Konzile präsidiert, so daß er sich durch das Eintreten für die Lehre von der Einnatur eines Widerspruches schuldig gemacht hätte. „Quod si etiam fuisset, non in eo sequendus erat quod privatim singulis, ut ei visum est, dixisse, sed potius quod cum tractatu ac deliberatione synodi statuisse communiter probaretur" (551 C ff.). Schon in diesem Satze, in dem Facundus die Äußerung Cyrills als „privat" für unverbindlich erklärt, wird deutlich, mit welchen Mitteln er die Fixierung der synodalen Autorität vollzieht. Die Synodalentscheidung ist für ihn „decretum publicum" — „non unius hominis verba privatim dicta, sed publica decreta concilia approbat" (788 B) —, dem als solchem oberster Rang gebührt. Das römische Recht mit seiner Scheidung des privaten und öffentlichen Bezirks wird hier über die oben berührte[15]) Anwendung hinaus in der kirchlichen Welt zur Scheidung und Staffelung der unartikulierten altkatholischen Fülle der Autoritäten fruchtbar gemacht. Diese Angleichung der Synodalbeschlüsse an das staatliche decretum publicum war — das geht aus der facundischen Schrift mit Deutlichkeit hervor — eine Folge der inneren Auseinandersetzung mit der kaiserlichen Kirchenpolitik, eine Frucht der Berührung von Kirche und Imperium. Die Sentenz von Chalcedon wird von Facundus in Parallele gesetzt zu den „generalibus constitutionibus" der Kaiser, an unantastbarer Rechtsverbindlichkeit ihnen gleichgestellt, an moralischem Range ihnen sogar als göttliche Satzung übergeordnet: „Nam si legibus vestris — so redet Facundus gleich zu Beginn seines Werkes den Kaiser an — bene atque utiliter censuistis, ut quaecunque vestra rescripta, contra ipsas quas promulgastis leges, in quibus vobis deservitur et quas vobis infringere licet, per subreptionem fuerint elicita, vacuentur, nec dicantur a vobis data, quae generalibus constitutionibus vestris inveniuntur adversa: quomodo illa quae adversantur constitutionibus patrum tuorum, quibus te sicut religiosum necesse est deservire, et quas nec tibi nec omnibus tecum in commune

15) Siehe oben Anm. 5.

hominibus licet infringere, non jure meritoque tua non esse dicimus?" (559 A.) Dieser Satz ist ein echtes Produkt der justinianischen Epoche, in der Parallelisierung der kaiserlichen und kirchlichen Satzung, in der ideellen Überordnung der letzteren über die erste, nur daß dieser Überordnung bei Facundus ein schwereres Gewicht beigelegt, mehr reale Bedeutung gegeben wird, als in den justinianischen Gesetzen [16]).

Dies ist das Kennzeichnende der facundischen Verteidigung Chalcedons gegenüber der Leos des Großen und der ihm folgenden Päpste, daß — gebaut auf die scharfe Abgrenzung der Synodalentscheidung gegenüber der des „Einzelnen" — die Synodalsentenz als constitutio gefaßt wird, die als solche zu bewahren sei. Eben damit tritt zu den allerdings sehr bemerkbaren traditionalistischen Motiven in die facundische Verteidigung ein zweites, ein institutionalistisches Motiv. Die Synode beginnt an sich zum Objekte der kämpferischen Bemühung des Facundus zu werden, was sie für die Päpste, die allein Chalcedon im Auge hatten, nicht war und auch nicht sein konnte. Das scheidet die facundische von der römischen Argumentation. Wie bei Ferrandus ist damit auch hier ein gegenüber der altkirchlichen Welt fester geschlossener Kirchenbegriff zum mindesten im Werden, der von der universalen Institution des Konziliums getragen, auf sie begründet wird. Gerade dies ist die Bedeutung, die der Dreikapitelstreit kirchengeschichtlich durch die Opposition der Afrikaner gewinnt, daß die Ansätze, welche sich in der Richtung auf eine Verabsolutierung und Verrechtlichung der (chalcedonensischen) Synodalentscheidung bei Leo dem Großen und in der Zeit des akazianischen Schismas gezeigt hatten, hier bedeutend verstärkt und in eine andere als die römisch-traditionalistische Richtung gelenkt werden; daß sich diese Entwicklung zugleich wohl in Berührung mit der reichskirchlichen Verfassungsbildung vollzieht, aber dabei in bewußten Gegensatz zu ihr und dem in ihr gegebenen kaiserlichen Kirchenregimente stellt. Wie das feste juristisch-institutionalistische Denken sich aus dem altkirchlich-traditionalistischen herauslöst, dafür ist gerade jene oben im Zusammenhange der Betonung der Autorität der antiquitas angeführte Bemerkung des Facundus über das ephesinische Konzil und die Haltung der

16) Justinian hatte die Konzilsbeschlüsse den Gesetzen gleichgestellt, vgl. Nov. 131, 1.

„Orientalen" kennzeichnend [17]). Hier nämlich dringt Facundus bis zu dem Gedanken der unmittelbaren Zwangsgewalt der Synode vor, einer Idee, welche im Widerspruche mit der Rezeptionsidee stand und daher der altkirchlichen Welt fremd war [18]). Denn dies ist der wahre Tatbestand, daß Facundus an jener oben zitierten Stelle die Bedeutung der antiquitas herausstellt, weil er selber auf das deutlichste die Empfindung hat, daß die Antiochener, die er um ihres strengen Diophysitismus willen nicht fallen lassen kann, mit ihrem Widerstande gegen Cyrill und sein Konzil im Unrechte gewesen seien. Cyrill, so führt er die zur Union führende Entwicklung interpretierend aus, hätte wohl das Recht gehabt, die Orientalen zu zwingen, allein in christlicher Friedensgesinnung stand er davon ab und verständigte sich gütlich mit ihnen. „Sed potius ipsos cogere Cyrillus debuit, ut etiam in his, quae minus intelligebant, synodi se auctoritati subjicerent" (699 B). Cyrill hätte nicht nötig gehabt, die von den Orientalen verlangte Revision seiner Anathematismen zu vollziehen, „et neque vel sic Orientalium definitioni subscribere, sed potius ab illis exigere, ut subscriberent eisdem capitulis, non pro illorum voluntate interpretatis, sed sicut ab Ephesina synodo fuerant ante suscepta" (699 C). In diesem Zusammenhange ist nicht mehr von der Rezeption die Rede, die dem Universalkonzile von Ephesus erst die Autorität göttlicher Satzung verschafft habe, vielmehr wird der Synodalspruch selber als Verbindlichkeit erzwingend aufgefaßt. Nicht mehr die Kirche als Ganzheit ist hier die Autorität, die blinde Unterwerfung fordert, sondern eine rechtliche Institution, das große Konzil, das mit seinem Spruche jeden Widerstand zermalmt.

Man bemerkt den großen Gegensatz dieses Gedankens der Zwangsgewalt des großen Konzils in Fragen der Lehre zur frühkatholischen Gedankenwelt, wenn man von hier aus zurückblickt auf die repräsentative Gestalt des frühen Katholizismus, auf Cyprian. Auch Cyprian verteidigte seine kirchliche Position, sogar gegen Rom, indem er sich auf ein Konzil, sein afrikanisches Plenarkonzil, stützte. Der Rückhalt an dem konziliaren Votum stärkte ihn — aber niemals

17) Es ist die Stelle 699 A.

18) Sohm, KR I, 330 f. Schwartz, Konstantin S. 79/80.

ging er so weit, seine Stellungnahme aus der Autorität des Konzils herzuleiten. Wie von dem Satze, daß die Frage nach dem „Warum" der Synodalsentenz für ihre Geltung belanglos sei [19]), so war er auch von der Idee der Zwangsgewalt der synodalen Entscheidung noch völlig fern. Er forderte nur, „ut non pertinaciter nostra amemus, sed quae aliquando a fratribus et collegis nostris utiliter et salubriter suggeruntur, si sint vera et legitima, ista potius nostra ducamus" (Hartel, ep. 71, 3). Das Charakteristische an diesem Satze ist die konditionale Präposition. Das Konzil als solches verbürgt Cyprian die Wahrheit nicht, ist ihm mithin nicht religiöse Autorität. Für ihn gibt es nur zwei Autoritäten, die die veritas der Kirche zu garantieren vermögen: die neutestamentlich-apostolische und die Autorität der ratio, welche die bischöfliche Gewalt durch eine aus dem begrifflichen Wesen der kirchlichen unitas entwickelte Interpretation der Schrift herauskristallisiert, durch welche die veritas enthüllt und die Stellungnahme in dem konkreten Streitfalle begründet wird [20]). Nur als eine besondere Form der episkopalen Autorität tritt die Synode für ihn ins Blickfeld, niemals so, daß auf sie als eine Institution besonderer Art, die der des Einzelbischofs überlegen sei, Nachdruck gelegt wird [21]).

Für Augustin dagegen ist das Konzil Autorität neben den anderen Autoritäten der Kirche; die tatsächliche Entwicklung des kirchlichen Verfassungslebens, die dem Konzilsgedanken in dem Jahrhunderte seit Cyprian, vor allem auch infolge der Aufnahme der konziliaren Form durch die Reichskirche, Antrieb gegeben hatte, bringt sich darin zur Geltung, daß jetzt der Sentenz der großen Synode gesteigerte und selbständige Bedeutung beigemessen wird. Vor allem die antidonatistischen Schriften Augustins sind es, in denen

19) Siehe die schon Kap. II zitierte Stelle 652 A.

20) H. Koch zitiert zustimmend in seiner Schrift Cathedra Petri die Formulierung Adams: „Nicht Roms Autorität ist ihm (Cypr.) in Sachen der Lehre höchste Instanz, sondern die veritas" (S. 153 Anm. 1).

21) Neutestamentl.-apostolische Autorität etwa ep. 74, 2: „Unde est ista traditio? utrumne de dominica et evangelica auctoritate descendens an de apostolorum mandatis atque epistolis veniens?" Zur auctoritas der ratio vgl. die oben Kap. II Anm. 20 angeführte Stelle ep. 71, 3. Dieser Brief zeigt zugleich sehr schön die Argumentation aus dem Begriffe der unitas, welche dann besonders die Schrift De unitate Ecclesiae hervortreten läßt. (Alles bei Hartel, Corp. script. eccl. lat. III.)

die autoritative Bedeutung der Sentenz der großen Synoden herausgehoben wird; jene Schriften also, die im Ganzen strenger autoritative Züge aufweisen gegenüber den in anderen augustinischen Werken dominierenden spiritualistischen, da den Kampf mit den Donatisten der Bischof Augustin, der Praktiker, der Mann der Ecclesia militans führt. Cyprian hätte sich gewiß dem Urteile des großen transmarinen Konzils gebeugt, — so wird etwa in De baptismo, um den donatistischen Gegnern die Berufung auf Cyprian zu verleiden, gesagt, — denn er habe schon dem afrikanischen Konzil seines Vorgängers auf dem karthagischen Bischofsstuhle — freilich dabei in die Irre gehend — treu angehangen, sich fest auf diese Autorität verlassen: das Charakteristische der cyprianischen Haltung, der sich gerade nicht primär auf ein Konzil, sondern auf die innere Evidenz der Sache und nur gleichsam ex abundanti noch auf die Stellungnahme seines Amtsvorgängers und des karthagischen Konzils berufen hatte, wird hier im Geiste der neueren Zeit verwischt. Aber selbst in der Schrift De baptismo, in der die Würde der konziliaren Sentenz und ihre den Streit abschließende Bedeutung betont wird, ist Augustin doch noch weit davon entfernt, den Konzilsspruch zur unantastbar verbindlichen Satzung zu erheben. Gerade in dieser Schrift findet sich jene Ausführung, die die Bedeutung selbst der universalkonziliaren Entscheidung relativiert (siehe oben S. 37): der spiritualistische Geist bricht auch hier überall durch. Er bringt sich zur Geltung in dem Worte über Cyprian, welcher „tamquam lectulo auctoritatis, quasi fessus" der Satzung seines Vorgängers gefolgt sei (De bapt. II, 8. 13). Damit kritisiert Augustin gerade das Verharren auf einer — freilich in diesem Falle partikulär-afrikanischen und zudem von der allgemeinen Kirche bestrittenen — konziliaren Entscheidung [22]).

Die Praxis der afrikanischen Kirche ist es, welche die Autorität der Institution der Synode unerschütterlich macht, so daß sie in dem Briefe des Ferrandus als feste juristische und religiöse Autorität zugleich gefaßt werden kann. Indem hier um der Verteidigung Chalcedons willen die Gedanken der totalen, unbedingten und ausschließlichen Autorität der universalkonziliaren Entscheidung herausgearbeitet werden, wird trotz der auch hier immer betonten

22) De baptismo, vor allem II 7 (12) — 9 (14); corp. script. eccl. lat. 51, 186 ff.

hohen Bedeutung der Rezeption tatsächlich die Kirche institutionell gefaßt und allein über dem Universalkonzil erbaut. Damit wird der Konziliarismus formuliert. Auch bei Facundus sieht man diesen Gedanken sich Bahn brechen. Es ist auch bei ihm einzig die Institution des Universalkonzils, der — wenn schon verklausuliert — die unbedingt zwingende auctoritas zugeschrieben wird. Die Autorität der einzelnen Väter, mochten sie noch so hohen Ranges sein, noch so von Facundus gepriesen werden, gewinnt diese Bedeutung nicht.

Freilich muß immer betont werden, daß es sich hier überall nur um Ansätze zu einer konziliar durchgebildeten Kirchenidee handelt, die nirgendwo konsequent ausgebaut werden. Man hat richtig bemerkt, daß die Idee der absoluten, religiös verbindenden Zwangsgewalt der konziliaren Sentenz notwendig auf die Idee der Infallibilität der großen Synode führe[23]). Ist diese Idee auch die unmittelbare Folgerung aus jener Voraussetzung, so spricht sie doch weder Ferrandus noch Facundus jemals aus. Nur von Ansätzen zu einem wirklichen „Konziliarismus" kann bei diesen Afrikanern die Rede sein, von Keimen, deren Entwicklung der Untergang der afrikanischen Kirche für immer beendet hat.

Eben dieses Fehlen einer letzten Durchbildung der Gedanken über die Autoritäten der Kirche tritt auch bei dem Problem des Verhältnisses des Facundus zum römischen Stuhle hervor, dem Beziehungspunkte für allen mittelalterlichen Konziliarismus, und in ähnlicher Weise auch bei der Frage nach seinem Verhältnis zur weltlichen Gewalt.

### 4. Kapitel.

## Die große Streitschrift des Facundus. Rom.

Das römische Vorbild war die Voraussetzung auch der facundischen Verteidigung Chalcedons; schon deshalb, weil das Eintreten Roms für die chalcedonensische Entscheidung einst die wichtigste

23) Im Anschluß an die Frage, ob bei Augustin das Universalkonzil als definitive Instanz zu gelten habe, diskutiert Reuter das Problem der Infallibilität der Synoden bei Augustin (Aug. Studien V, § 30 S. 339).

Ursache ihrer allgemeinen Anerkennung und Hochschätzung im Abendlande gewesen war. Im besonderen war Leos des Großen Grundsatz, daß die Sentenz von Chalcedon „nicht retraktiert" werden dürfe, den der Papst mit Hartnäckigkeit gegenüber Kaiser Leo siegreich zu behaupten gewußt hatte, wie für den hier Pelagius folgenden Ferrandus, so auch für Facundus Ausgangspunkt seiner Kampfführung [1]). Auch die Verknüpfung der synodalen Entscheidung mit dem Votum des römischen Bischofs spiegelt die Schrift des Facundus wieder; ist es doch ein bis in ihre Disposition zu verfolgendes Nebenargument, den Schlag der Dreikapitelgegner als nicht nur gegen Chalcedon, sondern auch als gegen die epistola dogmatica Leos gerichtet anzuprangern [2]). Dies ist auch für Facundus von großer selbständiger Bedeutung. Wenn er in seiner Schrift vieler griechischer Väter preisend gedenkt, so ist der einzige Abendländer, der sich neben Augustin behaupten kann, Leo der Große.

Das Zurückgreifen auf Leo den Großen hat, außer dem allgemeinen Bedürfnis nach patristischer Untermauerung seiner Stellung, für Facundus im Zusammenhang seines Kampfes einen ganz bestimmten Sinn, der es von dem auf Augustin unterscheidet. Wenn in diesem letzten der besondere Zusammenhang der lebendigen afrikanischen Tradition als afrikanisches Selbstbewußtsein plastisch zum Ausdruck kommt [3]), so knüpft sich an die Berufung auf Leo den Großen die Lebendigkeit des aktuellen Kampfes, der konkreten kirchenpolitischen Machtkonstellation. Tendenziös ist die Lobpreisung Leos des Großen im höchsten Grade. Die Tendenz wird am deutlichsten, wo diese Lobpreisung ihren stärksten Nachdruck gewinnt, an einer Stelle, die sehr charakteristisch für das Verhältnis des Facundus nicht nur zu Leo dem Großen, sondern zu Rom überhaupt ist. Nach einem langen Zitate eines leoninischen Lobbriefes an den Kaiser Leo, in dem die Integrität Chalcedons verteidigt wird, fährt Facundus fort: „Per-

1) Diese Haltung Leos des Großen, die in Wahrheit viel mehr eine Verteidigung der römischen Sentenz als eine solche des Konzilsspruches war (dazu oben S. 75), hat ihre Tradition in der römischen Kirche; schon Papst Zosimus hatte an das karthagische Konzil geschrieben: „tamen cum tantum nobis esset auctoritatis, ut nullus de nostra possit retractare sententia" (Mansi IV, 367 A).

2) Siehe Exkurs II.

3) Siehe oben S. 56 f.

spicis quemadmodum (Leo) Leonem principem moneat, his quae per omnia instruente Spiritu sancto in memorata synodo irreprehensibiliter definita sunt inhaerere atque decernere, ut quae non tam humanis quam divinis sunt statuta decretis, nullus ultra sinatur impetere. Quomodo ergo non profane retractantur, ut non dicam reprehendantur, divina decreta? Sed quis huius Romani antistitis gravitatem non praedicet? quis tantam constantiam non honoret? Movere hunc posset ullo modo saecularis potestas a sententia non retractandi quae divinitus fuerant constituta, quem corporaliter loco movere non potuit? Splenderet equidem procul dubio ubicunque sol esset; sed in coelo sol longe honoratius longeque decentius, ubi locus eius est summus et congruus universis pariter illustrandis, ne multos deserat cum declinat ad aliquos" (835 B). Vor solcher gravitas sei „tanta libertatis atque rationis eius auctoritate permotus" der Kaiser zurückgewichen. „Ille (Leo magnus) tamen, velut aeterna lege praefixus in quodam suae dignitatis et fidei firmamento, sic luce veritatis irradiat, et quasi clarissima tuba suae auctoritatis intonat inquietorum auribus inhibendis" (835 D).

Man könnte Leos und damit mittelbar auch Roms Stellung nicht stärker ausdrücken, als es in diesem Bilde von der Sonne, dem das Universum erleuchtenden Gestirn, geschieht, nicht stärker im römischen Sinne. Auch das Hochmittelalter hat vor allem dieses Bild von der Sonne gebraucht, wenn es die päpstliche Würde und Bedeutung darstellen wollte. Unmittelbar sichtbar wird an diesen Worten des Afrikaners das große Kapital an Autorität, das Leo der Große mit seiner Politik erworben hatte. Diese bestimmt das Urteil des Facundus über Rom. Im Kampfe des römischen Bischofs für die Bewahrung der reinen Lehre sah Facundus wesentlich die gute römische Tradition. „Verum hoc insolitum non est — so spricht er an anderer Stelle im Gedenken an diese römische Funktion — ut apostolica sedes temeratores paternae sententiae tamquam excedentes a fide corriperet" ... (625 A). Doch zurückblickend formuliert Facundus jene in Leo Rom preisenden Worte, gleichsam die Summe der leoninischen Epoche des Papsttums noch einmal ziehend, — in einem Augenblick, wo sie bereits vorbei, von einer anderen, der byzantinischen abgelöst worden war. Mahnende Erinnerung sind jene Worte, mehr, Sturmsignal gegen die Erscheinungen seiner eigenen Zeit. Das leoninische Papsttum wird die Folie, vor der das des

Vigilius, in dem sich die erste große Katastrophe des Papsttums unter dem östlichen caesaropapistisch-reichskirchlichen Regiment vollzog, in seiner Gegensätzlichkeit gegen die alte abendländische Tradition, in seinem ganzen Jammer, wie Facundus meinte, sichtbar werden sollte. Den entscheidenden, in Abkehr von der älteren römischen Praxis wenn schon nicht freiwillig gefaßten Entschluß, der die neue reichskirchliche Subordination Roms, freilich unter steten Spannungen und schweren Krisen, besiegeln sollte, trifft das Wort von der „Standhaftigkeit" Leos im eigentlichsten Verstande, „quem (imperator) loco movere non potuit", die Konstantinopelfahrten der neueren Päpste, deren schlimme Konsequenz sich soeben am Schicksale des Vigilius bewies. Unmittelbar auf Vigilius zielt jenes demonstrative Pronomen in der Wendung: „quis huius Romani antistitis gravitatem non honoret", wo die gravitas in Verbindung mit der sogleich genannten constantia dem mit den aktuellen Geschehnissen Bekannten unmittelbar die Assoziation der inconstantia und levitas des im byzantinischen Netze gefangenen Papstes hervorrufen soll.

In einer späteren, auf einen anderen Leserkreis berechneten [4]) Schrift, im liber contra Mocianum, spricht Facundus das, was hier nur verdeckt zum Ausdruck kommt, offen aus. Unter Vorlegung authentischen Aktenmaterials verhöhnt er da das Schwanken des Papstes Vigilius (863 AB), geißelt er seine Abhängigkeit vom kaiserlichen Hofe (861 AB), versteigt er sich bis zu der Anklage, daß der Papst „universam anathematizasset Ecclesiam" (862 A). Das Judicatum von 548 war für ihn dies Anathem, nach seinen Worten der Anlaß, mit dem Papste und der ihm anhangenden Mehrheitspartei zu brechen (861 CD). Die Schrift Pro defensione trium capitulorum wurde vor dem Erlasse des Judicatums begonnen, ja noch vor der Ankunft des Vigilius in Konstantinopel: aber schon aus ihren frühesten Teilen, nicht nur an so späten Stellen wie der eben zitierten, tritt uns mit Deutlichkeit die Tendenz entgegen, die dann im Buche gegen Mocian voll zum Ausdruck gelangt.

Die Formel, mit der Facundus schon im 2. Buche Pro defensione die Bedeutung des Kommens des Papstes nach Konstantinopel faßt, ist diese: „ut (Vigilium) non quasi dubiis in quaestionibus exspec-

4) Siehe unten Kap. VI.

temus j u d i c e m, sed certissimae transgressionis exspectemus u l t o r e m" — eine Formel, in der von vornherein der Anspruch des Papstes, die Frage durch ein Urteil von sich aus zu entscheiden, bestritten wird. Nicht Richter und Gesetzgeber sei der Papst, sondern nur Rächer, Wiederhersteller eines vollkommen feststehenden Gesetzes. Wie an jener oben zitierten Stelle ist es auch hier das Bild Leos des Großen, das der Zurückweisung Vigils die Folie gibt. „Quid autem relictum est, quod de responsione Romani episcopi sperent, cum ita jam dudum praedictus venerabilis Leo, vehementibus et crebris omnino sententiis coercens illicitos ausus, insidiosis prudenter occurrerit" ... (577 D). Es ist immer der leoninische Grundsatz, daß Chalcedon nicht retraktiert werden dürfe, auf den sich Facundus beruft; aber man beachte den besonderen Akzent, mit dem das geschieht: „Cui enim magis alteri, quam Leoni, liceret pro tantis laboribus, quos propter memoratam synodum perseverantissima virtute sustinuit, aliquid in his quae ab ea decreta sunt retractare? Sed absit, ut ille vir sanctus licitum sibi putaret quod non expedire cernebat, et magni sui certaminis palmam, postquam vicit, amitteret. Quid enim jam integrum, vel quid constare possit immobile, si tanti concilii sententia, vel sicut imperfecta suppleri, vel sicut dubia rursum discuti videretur? Non autem in sola fidei definitione conciliorum valet auctoritas, verum etiam in omnibus, quae pro pacis et unitatis observantia, cuius maxima sapientibus cura est, modeste ibi fuerint ac bene composita" (578 AB). Nicht darauf soll hier Wert gelegt werden, daß sich an dieser Stelle das Verhältnis zu Chalcedon insofern gegenüber dem Leos des Großen verändert hat, als Facundus nicht nur für die in Chalcedon verhandelte causa fidei, sondern — in Übereinstimmung mit dem ferrandischen Prinzip der t o t a l e n konziliaren Verbindlichkeit — mit großem Nachdruck für a l l e dort zur Befriedung der Kirche unternommenen Schritte das Gewicht unabänderlicher auctoritas beansprucht gegenüber Leo, der diese Autorität „in sola videlicet causa fidei" anerkannt hatte [5]). Die erweiterte Rezeption bei Facundus ist zwar wieder ein klares Zeichen des verstärkten Akzentes, den hier die konziliare Sentenz bekommt, stellt aber kein inhalt-

5) Siehe oben S. 75. Vgl. auch Leo ep. 106, 2 (PL 54, 1003 B): „... sanctam synodum, ad extinguendam s o l u m haeresim ... congregatam ..."

liches Abweichen von Leo dem Großen dar; sie erhält ihre Bedeutung als Abwehr der kaiserlichen caesaropapistischen Tendenzen [6]). Im gegenwärtigen Zusammenhange ist jene Formulierung bemerkenswert, in der Facundus betont, Leo habe es für „nicht erlaubt" gehalten, die Sentenz zu erschüttern: denn hier wird eine Bindung Leos an das Konzil konstatiert, die in dieser Form für den Papst nicht bestanden hatte. Facundus vollzieht eine deutliche Uminterpretation der leoninischen Haltung. An die Stelle der freien päpstlichen Zustimmung, die von Leo so aufgefaßt wurde, als mache sie erst das Konzilsvotum zur autoritativen Satzung [7]), tritt hier die Satzung selber mit ihrem Gültigkeitsanspruch allein in den Mittelpunkt, gegen die es bei Gefahr der Heraufbeschwörung des Chaos kein Angehen geben kann. Diese Differenz ist wesentlich eine solche des Blickpunktes, eine unterschiedliche Akzentuierung, aber von charakteristischem Werte.

Während für Leo den Großen in dem zweigliedrigen Verhältnis von Synode und Rom aller Nachdruck auf dem letzteren und seinem

---

6) Siehe unten Kap. V Anm. 63.

7) Man höre das Ego des römischen Bischofs in dem Satze: „et eis me ultionum contradicentibus subdo, quas non solum auctoritas beatae memoriae principis Marciani, sed etiam ego mea consensione firmavi" (ep. 162, PL 54, 1145): vgl. auch die Betonung der Bedeutung des (fehlenden) römischen assensus im Falle eines neuen (ketzerischen) Konzils ep. 157, 3 (1133). Dazu Stellen wie ep. 115 (1033): „Quod facilius clementia vestra arbitratur implendum (nämlich die Vernichtung des letzten Restes der Gegner) si per universas Ecclesias definitiones sanctae synodi Chalcedonensis apostolicae sedi placuisse doceantur." Die Anwendung dieses römischen Placet war die nur teilweise Rezeption der chalcedonensischen Sentenz in sola scilicet causa fidei. Es ist indessen nicht zu verkennen, daß das römische Placet bei Leo dem Großen auch als Gehorsam gegen den Kaiser erscheint („necessarium credidit clementissimus imperator", daß Rom sich noch besonders äußerte, so ep. 117, 1; 1037); dies entsprach der leoschen Position im ganzen, die bezeichnet ist durch den Gedanken der Kooperation mit dem Imperator, was dann oft genug fast „caesaropapistisch" klingende Formulierungen des Papstes zur Folge hatte (etwa wie ep. 116, 1: „De vigore autem fidei vestrae [Pulcheriae Augustae] ... enarrare non valeo, quoniam principibus temporis nostri non solum potentiam regiam, sed etiam sacerdotalem cognoscimus inesse doctrinam" [1035/6]). — Bei Gelasius fehlt dem römischen Placet der reichskirchliche Akzent („sicut id, quod prima sedes non probaverat, constare non potuit", Thiel 400).

Votum lag, rückt bei Facundus der entscheidende Akzent auf die erstere. Die Synode und darüber hinaus die in ihr formulierte kirchliche Tradition wird zu einem selbständig betonten, von Rom geschiedenen, ihm schließlich auch entgegengesetzten und in dieser Entgegensetzung siegreich behaupteten Elemente. Die Bedeutung, die der Gedanke der Bindung Roms an das Konzil bei Facundus hat, tritt nicht voll in dem Zurückgreifen auf die Stellung Leos des Großen hervor, sondern in der latenten Polemik gegen Vigilius. Hier aber wird dieser Gedanke mit ganzer Stärke ausgesprochen; für eine freie päpstliche Entscheidung bleibt kein Raum mehr. „Si enim, ut dicunt, etiam consulere hinc illum (Vig.) ausi sunt, et eius exspectant in hac causa judicium, non video quemadmodum jam ab eis de ipso non fuerit judicatum. Verum experientur quantum illos suspicio sua fefellerit. Quia ille, non in destructionem paternae sententiae, sed potius in defensionem atque ultionem, primam accepit et maximam potestatem; nec aliquid contra veritatem, sed pro veritate plus caeteris suis consacerdotibus potest" (577C). So formulierten Antithesen könnte der Papst zustimmen; denn freilich, gegen die religiöse Wahrheit vermag auch er nichts. Allein kein Papst würde jemals eine solche Antithese formulieren. Das Bedeutsame, Unrömische liegt in der Aufstellung dieser Antithese selbst. Was hier als Gegensatz gedacht wird: für Rom fiel das immer zusammen. Erstrebt ist bei beiden, Facundus und den Römern, die Deckung der beiden Größen Tradition und Rom; aber in Rom wurde die Tradition nicht nur von Rom aus gesehen, sondern auch nach römischem Willen gemeistert, während sie bei Facundus selbständig in der Konzilsentscheidung bestand und Rom meisterte. Die Stellung des Facundus zum Judicatum des Vigilius, seine scharfe, den Bruch nicht scheuende Ablehnung ist die konkrete Auswirkung dieses Prinzips. Contra veritatem nihil potest: Facundus hatte eine veritas, die Rom transzendent war.

Es sind dies dieselben Gedanken, die auch das ferrandische Schreiben getragen hatten; der Spruch des karthagischen Konzils von 550, durch welchen der apostolische Stuhl aus der Gemeinschaft der Kirche ausgestoßen wurde, ist die Anwendung dieser Gedanken im gesamtafrikanischen Bereiche.

Es zeigt sich hier die Auffassung der Afrikaner vom römischen Primat. Charakteristisch für die afrikanische Kirchengeschichte ist

das spannungsvolle Nebeneinander von Romverehrung als der apostolica sedes schlechthin[8]), und Opposition gegen Rom. Des Facundus Schrift repräsentiert auch in diesem Sinne die echteste afrikanische Tradition, wie schon die pathetische Lobpreisung der sonnenhaften Zentralstellung Leos des Großen zeigt, die sich verbindet mit dem nachdrücklichsten Widerstande gegen seinen 14. Nachfolger[9]) auf der apostolica sedes. Auch von Vigilius heißt es, wie der soeben zitierte Satz zeigt, daß er „primam accepit et maximam potestatem": dies ist indessen nicht im Sinne der Petrusdoktrin zu verstehen. Von einer Sonderstellung des römischen Bischofs, erhöht über den übrigen Episkopat, ist nicht die Rede. Wie die anderen Väter wird auch er nicht mit dem Nimbus des Überirdischen umgeben, sondern auch da, wo von seiner amtlichen Stellung die Rede ist, schlicht als Mensch gefaßt, mit dem christlichen Akzente, der auf dem Begriffe der humana natura liegt. So tadelt Facundus die Patriarchen des Ostens, daß sie ihr Urteil von dem des Bischofs von Rom abhängig gemacht hätten; der Bischof von Konstantinopel hätte damit bewiesen, „de j u d i c i o h u m a n o se potius quam divino esse sollicitum" (625 C). Im charakteristischen Gegensatze zu der Auffassung der Synodalentscheidung als eines göttlichen Geistspruchs steht diese Bezeichnung des römischen Urteils als judicium humanum: die Antithese des auch durch die Entgegensetzung der Begriffe „publik" und „privat" ausgedrückten Verhältnisses von Synodal- und Einzelvatersentenz kommt hier zur

8) Auch in der Schrift des Facundus ist Rom „apostolica sedes" schlechthin, dies Beiwort wird ohne jede weitere Bestimmung — genau so wie in den Papstbriefen — gebraucht; z. B. 642 D, 678 C, 687 AB. — Die Bezeichnung des römischen Bischofs als „papa" ist bei Fac. indessen an hervorragende Päpste geknüpft (etwa 687 A „papa Damaso", ähnlich wohl für Leo u. a.); gewöhnlich ist die einfache Bezeichnung als „episcopus Romanus" (so 550 D).

9) C a s p a r, Papsttum II, 259 Anm. 6 bemerkt in dieser Erwähnung der Zahl 14 sicherlich mit Recht eine Spitze gegen Vigilius, da Silverius als rechtmäßiger Papst mitgezählt worden sei. Es ist aber darauf hinzuweisen, daß Fac. an dieser Stelle (579 C) dem Papste noch das Beiwort „sanctus" gibt: nur in den frühesten Teilen der facundischen Schrift wird dem Namen des Vigilius ein solches ehrendes Beiwort hinzugefügt (vgl. 577 B beati Vigilii), von IV, 3 ab steht der bloße Name (623 A, 627 A). Auch an diesem kleinen Zuge läßt sich die Verschärfung des Verhältnisses zwischen Fac. und dem Papste erkennen.

Geltung. Den Einzelvätern wird der römische Bischof bei Facundus voll eingereiht, wie der Apostel Petrus der Schar der Apostel. „Nam sic aliquando Petrus apostolorum primus, sicut jam diximus, cum non recte ambularet ad veritatem Evangelii, reprehensus a Paulo minimo apostolorum, non indigne tulit, nec pro sui primatus gloria resistentem despexit“ ... (773C; vgl. 731C). Das Beispiel des irrenden Petrus, das Facundus zweimal verwendet, hatte in der afrikanischen Tradition schon seine Geschichte als Argument gegen den über Matth. 16, 18 erbauten römischen Anspruch [10]). Die Stelle bei Facundus zeigt klar, in welchen Grenzen der Gedanke des primatus Petri hier nur Geltung hatte. Was er allein bedeutete, wurde von Facundus in einer fast juristischen, formelhaften Bestimmtheit ausgesprochen an der Stelle, wo er den römischen Bischof „primum inter primos Christianos sacerdotem“ (624 B) nannte. Es ist dies, und zwar in voller Schärfe, die alte cyprianische Anschauung von der Gleichrangigkeit aller Bischöfe, der alte Episkopalismus, der für den römischen Bischof nur die Stelle des primus inter pares hatte. In diesem Punkte hat sich in den 300 Jahren, die Cyprian von Facundus trennen, in Afrika nichts geändert.

Dabei ist dann aber immer eins zu beachten, was doch schließlich auch hier einen Unterschied zwischen der facundischen und der cyprianischen Welt hervortreten läßt, einen Unterschied allerdings nur der Farbe, nicht des prinzipiellen Baus. Trotz des Episkopalismus tritt der rein faktisch gegebene Zustand der Graduation der Bistümer nach ihrer Bedeutung bei Facundus viel stärker als bei Cyprian hervor [11]). Im Blickfeld des letzteren lag schließlich — trotz gelegentlichen Übergreifens in den Bereich der östlichen Kirche — doch nur die abendländische Welt, und hier nahm nur Rom eine den Durchschnitt der Episkopate entschieden überragende Stellung ein, was denn auch die charakteristische Spannung in das Leben

10) Cyprian ep. 71,3 (Hartel 773); die entsprechenden Stellen bei Augustin (u. a. auch die Wiederaufnahme der Polemik Cyprians gegen den episcopus episcoporum Hartel 436) analysiert Reuter, Aug. Stud. V, § 25 (325 ff.).

11) Diese Graduation, d. h. die Entwicklung zur Metropolitan- und weiter zur Patriarchatsverfassung, die sich auf dem Wege Nicaea — Konstantinopel 381 — Chalcedon (Kan. 28) vollzogen hatte, wurde von Justinian im Sinne des Kanon 28 durch die Novelle 131, 2 reichsrechtlich sanktioniert.

Cyprians brachte, während vor dem Blicke des Facundus die ganze Weite der universalen Kirche, vom konstantinopolitanischen Zentrum aus gesehen, offen lag, so daß sich die Entwicklung der Kirchenverfassung zur Metropolitan- und endlich Patriarchatsverfassung doch zur Geltung bringen mußte. Dieser gegenüber der cyprianischen Welt sehr verwandelte Zustand, herbeigeführt aus immanenter kirchlicher Entwicklung und der noch wirksameren Einwirkung der staatlichen Gewalt, schlägt sich in der facundischen Schrift nieder; aber nur gleichsam zwischen den Zeilen, als tatsächliches Bestehen, das als solches nicht übergangen werden kann, das aber auch nicht ideell gemeistert wird. So finden wir Ansätze, die die reichskirchliche Hierarchenfolge anzuerkennen oder wenigstens nicht zu bestreiten scheinen, wie jene Wendung 572 B, die, wenn sie eine prinzipielle und nicht nur gelegentliche wäre, einen bedeutenden Gegensatz zur leoninisch-gelasianischen Bestreitung des Kanon 28 von Chalcedon darstellen würde [12]). Solche Formulierungen sind jedoch bei Facundus selten. Wollte man etwa auch die Überordnung des Johannes Chrysostomus über Cyrill im reichskirchenrechtlichen Sinne eines konstantinopelschen Vorranges vor Alexandria verstehen, so würde man schon hier in die Irre gehen [13]). Denn wenn Facundus die an dieser Stelle wichtige Degradation Cyrills gegenüber Johannes vollzieht, so legt er hier nur ein ganz individuelles Verhältnis fest, das der Autorität eben jenes einen Kirchenmannes Cyrill zu diesem anderen Johannes von Konstantinopel, dem berühmten Prediger. Das Plus an Autorität des letzteren ist nicht begründet durch das größere Quantum an auctori-

12) Bei Facundus heißt es: „Cur igitur in hac ultione ... injuriarum beati Cyrilli, non magis sancti Gennadii nomen, et pro sui loci auctoritate, quasi regiae civitatis episcopi, et pro maledictionum atque contumeliarum magnitudine, ventilatur?" Hier wird also dem Bischof Gennadius auf Grund seiner hauptstädtischen Stellung eine besondere Autorität zugeschrieben, was der gelasianischen Haltung, der ganz entschieden die Erhöhung des kirchlichen Ranges als Folge besonderer Stellung im Rahmen des Reiches abgelehnt hatte, widerspricht (vgl. Gel. ep. 26, 10: „alia potestas est regni saecularis, alia ecclesiasticarum distributio dignitatum ... ideo non ad civitatis cuiuslibet respiciant qualitatem, sed modum dispensationis ecclesiasticae paterna traditione firmatum convenienter observant" (Thiel 406/7).

13) 736 B vgl. auch 676 B.

tas loci, vielmehr ist es allein die „auctoritas meritorum", die individuelle Heiligkeit also, die den Vorrang begründet [14]). Das ist der letztlich entscheidende Gesichtspunkt, der für Facundus das Verhältnis der Autorität der Bischöfe untereinander ideell bestimmt. Dieser Begriff der auctoritas meritorum aber gehört mit seiner rein religiösen Akzentuierung in die Welt des frühen, vorreichs- und papstkirchlichen Katholizismus, für den gemäß dem streng durchgeführten monarchischen Episkopate zwar der „primus ordo" der kirchlichen Rangordnung von dem „secundus ordo", also Bischof von Diakon, klar geschieden war, für den jedoch keine Stufenordnung der Bistümer bestand.

Das gilt auch für das Verhältnis zu Rom, wie es in der facundischen Schrift vorliegt. Die tatsächliche Bedeutung Roms, die auch für Facundus faktische Gegebenheit war, und die von den Römern zur römischen Petrusdoktrin, der Idee des primatus Petri, ausgebaut und zum Prinzip erhoben wurde, war für Facundus nur gesteigerte auctoritas meritorum, die in der geschichtlichen Größe einzelner Päpste gewonnen worden war. Daher ist seine Anerkennung des römischen Vorrangs an diese konkreten, individuellen Faktoren, die einzelnen Päpste, geknüpft, vor allem an Leo den Großen. Von hier aus bis zur Anerkennung eines „Papsttums" als einer seine jeweiligen menschlichen Verwirklichungen überbauenden höheren kirchenverfassungspolitischen Idee bleibt ein weiter Schritt, der nicht getan wird. Und nicht nur die positive Anerkennung, auch die Polemik des Facundus ist so beschaffen. Sie richtet sich gegen Vigilius, nicht gegen „Rom". Im Mittelalter hat es Opposition gegen einzelne Päpste gegeben, die dennoch an der Institution des Papsttums an sich festhielt, bis hin zu Dantes großer Phantasie im 19. Gesange des Inferno über Bonifaz VIII. Daneben gab es eine solche, die, aus dem Bewußtsein eigener Kraft oder von dem Kampfe gegen personale oder sachliche Mißstände bestimmt, sich zu prinzipieller Gegnerschaft gegen das Papsttum fortgetrieben sah, wie die Gerberts und seiner Synode von 991, den Gallikanismus, den Konziliarismus des 14. und 15. Jahrhunderts. Die Opposition des Facundus gegen Vigilius und sein Judicatum ist anders geartet, deshalb, weil ihr die Voraussetzung der beiden anderen Formen, die juristische

14) Zu dieser Interpretation vgl. 730 B.

Idee des Papsttums, ja sogar der Begriff des Papsttums noch fehlt. Der facundische Episkopalismus und Konziliarismus, von denen man mit Einschränkungen wohl sprechen kann, ist kein polemischer Episkopalismus und Konziliarismus, wie der des Mittelalters. Er ist das Gewächs einer Zeit, für die er nach Lage der kirchlichen Dinge der gemäße Ausdruck des kirchlichen Verfassungslebens war.

## 5. Kapitel.

# Die große Streitschrift des Facundus. Die kaiserliche Gewalt.

Der Aufbau der fac. Schrift als einer in sich drei Stufen vollziehenden Verteidigung der Synodalentscheidung Chalcedons, der trotz der äußeren Ungleichwertigkeit der einzelnen Teile bei der ins Breite führenden Disputation im ganzen gewahrt bleibt, wird durchbrochen durch ein anderes Pro defensione zusammenhaltendes Prinzip: das der unmittelbaren Erwiderung auf eine gegnerische Schrift, die Satz für Satz widerlegt wird [1]). Während jene Gliederung im ganzen von dem apologetischen Bestreben des Facundus zeugt, tritt vor allem in dieser Erwiderung auf den „liber" und seine Verfasser „qui perite philosophari se putant" (726 D) die Polemik hervor, eine Polemik, die in ihrer Schärfe die Schrift des Facundus in die Reihe der Schriften gegen Ketzer stellt. Dieser „liber" aber, oder, wie Facundus auch sagt, dieses „decretum", von dem sich viele Fragmente in seiner Schrift zitiert finden, ist nichts anderes als das erste Edikt Justinians gegen die Dreikapitel [2]).

Gerade die Art dieser Polemik gegen das kaiserliche Edikt aber, die in ihrer Kühnheit nicht nur in der Zeit Justinians ohne Beispiel ist, läßt mit Deutlichkeit hervortreten, daß, wie schon oben gesagt wurde, die facundische Schrift zunächst nicht als in die Weite der Welt wirkende propagandistische Leistung, sondern als unmittelbar

1) Siehe Exkurs II.

2) Siehe Exkurs I. — Durchgehend ist die Schärfe gegen die „doctores isti novitiae veritatis" (686 C), die „Lügner" mit ihrer unsauberen Methode „decerpentes ac discerpentes pro suo ... arbitrio" (666 B).

auf den Kaiser berechnete Denkschrift aufzufassen ist[3]). Denn während Facundus die hinter der Dreikapitelpolitik stehende kirchliche Faktion, die des Theodorus Askidas, als „fautores haereticorum" den monophysitischen Ketzern gleichstellt und ihr gegenüber den maßlosen Ton des Ketzerbekämpfers anschlägt, hält er mit einer halsbrecherischen, der Sachlage nur zu sehr widersprechenden, aber gerade darum höchst charakteristischen Art des Argumentierens den Kaiser selber, den „imperator clementissimus", aus der Feuerlinie dieser Polemik heraus. Er w i l l dem Kaiser das Edikt nicht zur Last legen. „Verum nos illa scripta nolumus tua dici" — so dekretiert er apriorisch, um das Christuswort, das zugleich die Furcht vor Gott und die Ehrfurcht vor dem Könige fordert, zu erfüllen — „et pro Dei timore, quae contraria sunt Ecclesiae Christi refellimus; et pro regis honorificentia, quae refellenda sunt, tua non dicimus" (559 A). Es gibt hier eine ganz feste Grenze in dem Widerstande gegen die kaiserliche Gewalt Justinians; die „honorificentia regis" ist von tatsächlicher, nicht bloß formeller Bedeutung[4]). Da Facundus nach seiner ganzen Stellung als Vorkämpfer und Sprecher der afrikanischen Kirchen am Kaiserhofe den Weg des Hilarius von Poitiers nicht gehen konnte, durch radikalen Bruch mit dem Kaiser das Ergebnis der konstantinischen Revolution wieder in Frage zu stellen und an die Zeit der Verfolgungen anzuknüpfen[5]), so blieb ihm nur der Widerstand i n n e r h a l b des gegebenen Rahmens des christianisierten Imperiums, der die weltliche Gewalt als gottgesetzte höchste irdische Macht respektierte: der Weg des Ambrosius von Mailand. Die honorificentia regis, die hier gewahrt bleibt, ist ein echtes Produkt der spätantiken Epoche, in welcher das Kaisertum der Kirche als ein aus selbständiger Wurzel erwachsenes, höchste Macht ausstrahlendes und daher Devotion forderndes Gebilde gegenüberstand,

3) Vgl. oben S. 47.

4) Ganz ähnlich hatte schon Gelasius argumentiert: „Nos ista de catholico imperatore non credimus, utpote cuius sacra retinemus, in quibus catholicam fidem et Chalcedonensis synodi definitionem se tenere testatur" (ep. 1, 12 Thiel 294). Auch Gelasius also berief sich schon auf ein orthodoxes Glaubensbekenntnis des Kaisers und spielte es gegen ihn aus, wie Facundus im ersten Buche seiner Schrift das Bekenntnis Justinians De summa Trinitate, vgl. S. 7 Anm. 13. — Das biblische Zitat gebraucht auch Fulgentius von Ruspe, Ad Trasimundum regem I, 2 (PL 65, 126 C).

5) Siehe unten Anm. 50.

einer Epoche, welcher der Gedanke der translatio imperii noch fehlte und damit die innere Möglichkeit für die kirchliche Gewalt, sich über die weltliche wie der Schöpfer über das Geschöpf zu erheben, wie sie es im Hochmittelalter tat.

Nicht nur in der Tarnung seines Angriffs (gegen die fautores haereticorum statt gegen den Kaiser) und der formellen Devotion blieb Facundus im Rahmen des Reichs; zur Durchsetzung seines Zweckes, der Zurücknahme des kaiserlichen Ediktes, nutzte er die Mittel aus, die ihm das Reichsrecht selber bot. Er bediente sich wiederholt der festen Formel „per subreptionem" sei das Edikt erlassen worden und deshalb ohne Verbindlichkeit [6]). Diese Formel wurde verwandt, wenn ein Gesetz für aufgehoben erklärt werden sollte; ein „rescriptum per subreptionem elicitum" hatte nicht mehr den Charakter eines kaiserlichen Reskriptes, war ohne Bedeutung. Facundus wies in diesem Zusammenhang auf das in den Cod. Just. aufgenommene Edikt der Kaiser Theodosius und Valentinian vom Jahre 426 hin, in welchem die Unverbindlichkeit von „erschlichenen" Reskripten festgestellt worden war [7]). Indem er eine dem Staatsrechte entnommene Formel verwandte, konnte Facundus glauben, einen Weg zu zeigen, auf dem die Zurücknahme des Dreikapitelediktes durchführbar sein mochte, weil der Reichsrahmen hier nicht gesprengt und die imperatorische Gewalt in ihrer absoluten Machtfülle nicht angetastet wurde. In einer ganz ähnlichen kirchenpolitischen Lage war zudem ein Kaiser diesen Weg gegangen, den Facundus zeigte: mit der Berufung auf die Formel „per subreptionem" hatte Basiliscus sein monophysitenfreundliches Edikt zurückgenommen [8]). Ob mit oder ohne Wissen um diesen historischen Zusammen-

6) Eine Stelle für viele: „Nec in tali facto de vestra consensione praesumant (d. Gegner), quoniam vobis s u b r e p t u m est, in plurimis reipublicae dispositionibus occupatis, ut consentiretis hoc fieri" (582 A).

7) 559 A. Das hier angedeutete kaiserliche Edikt ist offenbar Cod. Just. I, 14, 2, wo es analog der facundischen Darstellung von den Gesetzen heißt: „nec ab aliquo retractentur: nota infamiae subituro eo, qui vel astute ea interpretari voluerit vel impetrato impugnare rescripto, nec habituro fructum per subreptionem eliciti."

8) Evagrius hist, eccl. III, 7 in der lateinischen Übersetzung: „Scribit etiam idem Zacharias. ... Basiliscum vero litteras suas encyclicas tandem abnegasse et lege lata constituisse, u t e a q u a e p e r s u b r e p t i o n e m f a c t a f u e r a n t, i r r i t a e s s e n t: litteras denique prioribus encyclicis contrarias misisse, quibus Chalcedonensis synodus confirmabatur."

hang, tatsächlich knüpfte Facundus auch durch die Methode seiner Kampfführung an die alten Auseinandersetzungen um die Orientierung der Reichskirche unmittelbar an.

In seiner Opposition gegen das Dreikapiteledikt aber stieß er weiter vor als irgend einer seiner Kampfgenossen und der Männer, die bisher an kaiserlichen kirchenpolitischen Maßnahmen Kritik geübt hatten, dadurch, daß er nicht nur den Inhalt des Ediktes als ketzerfreundlich verdammte, sondern auch die Form der kaiserlichen Politik bekämpfte. „Quod autem nunc factum est, vel si rectum fuisset, recte non fieret: quia nulli regum hinc aliquid agere, sed solis est sacerdotibus datum" (851 A)[9]. Losgelöst von der Frage nach der „Richtigkeit", den theologischen Spezialproblemen, erscheint hier die Frage des kaiserlichen Verfahrens, die in echt abendländischer, das Formelle, verfassungsmäßig Juristische vor allem betonender Weise zu einem der zentralen und dem aktuellsten Thema der fac. Schrift wird. Die aus dem konziliar orientierten Kirchengedanken des Afrikaners sich ergebende Scheidung der Bedeutung eines allgemeinen Votums von dem eines „Einzelnen" gewinnt in der Beziehung auf die kaiserliche Politik einen ganz besonderen politischen Akzent. Gerade dies sei ein Zeichen der betrügerischen Absichten der Gegner, „quod data formula subscribendi quam non liceret excedere, passim et ubicunque reperti, ad augendum numerum, alieno decreto subscribere compelluntur episcopi, quod per diversas circumlatum provincias omnium sacerdotum videretur subscriptione firmari. Nam scientes Eutychiani, quoniam privata cuiuscunque voluntas universali synodo praejudicium, quod semper quaesierunt, inferre non posset, id egerunt per suos satellites, arte qua solet haereticorum exercitata malitia, ut quasi totius Ecclesiae judicato Nestorianam esse epistolam comprobarent, de cuius receptione uni-

(PG. 86, 2609 B. — Von diesen letzteren „Antiencykliken" gibt dann Evagrius ein Dokument seiner Kirchengeschichte bei, nicht aber von dem zuerst genannten Gesetze.)

9) Der Papst Hormisda hatte in solchem Falle nicht Widerspruch erhoben. Er hatte das Edikt Justinians gegen die Akoimetenmönche anerkannt mit der Wendung „quod (edictum) quia apostolicae doctrinae convenit, nostra auctoritate confirmamus" (Mansi VIII, 798 B). Dazu Baur, Die Anfänge d. byz. Caesaropapismus. ZfkathKR 111 S. 111. Ferrandus dachte dagegen wie Facundus; siehe Kap. I Anm. 21.

versalem synodum criminantur. Nam alia causa nec videtur, nec dicitur, pro qua subscribendum in multas provincias mitteretur" (567 D) [10]. Die Bedeutung dieser Sätze liegt darin, daß in ihnen mit allem Nachdruck das System des Caesaropapismus bekämpft wird. Nur hier, nur bei Facundus — es sei denn in dem ferrandischen Schreiben — tritt das volle Bewußtsein historisch faßbar hervor, daß es im Dreikapitelstreite sogar um mehr noch als das Problem der Orientierung der Reichskirche ging, nämlich um das System der sich unter Justinian zum Caesaropapismus fortbildenden Reichskirche selber.

Das aber war zugleich das Problem des christlichen Kaisertums, der absoluten monarchischen Gewalt und der Grenzen ihrer Kompetenz. In dem soeben zitierten Satze aus dem zweiten Buche Pro defensione wird freilich der Kaiser selber gar nicht mit der Subskriptionspolitik in Verbindung gebracht; er wird nicht genannt. Dennoch war das Ziel des Angriffs nicht zu verkennen. Im letzten Buche der Schrift, in der die Tarnung des Angriffs fast völlig preisgegeben wird [11]), tritt es programmatisch hervor. Gegen den Kaiser, freilich gegen „Zeno", richtet sich die scharfe Kritik. „Quod si dominari appeteret fidei Christianae, quod nec Apostolus appetivit, ... prius ipse, quod ei videbatur, pro libito suo decernens, postea supervacue ad subscribendum Christi sacerdotes adduceret, et cogeret his, quae ipse adinvenerat, manus assentorias dare. Qui si ea tamquam concilii decreta susciperent, quae unius laici essent composita voluntate, statueret omnia, cui de talibus causis judicare non competit ... Aliud est enim, cum in concilio locum judicis inter alios episcopos quisque tenens, quod sentit subscriptione designat, aliud autem, cum sicut testis adducitur, et quod est deterius, nolens placito alieno subscribit" (843 A-C). Das Ziel der Opposition des Facundus war nicht der radikale Bruch mit der kaiserlichen Gewalt, wohl aber ihre Begrenzung. Es widersprach seinen Anschauungen von Kirche und Reich, was er in Konstantinopel sehen

10) Mit voller Schärfe betont er, daß es allein den Konzilien zukomme, neue Kanones festzusetzen „novos constituere canones, quod nonnisi multis et in unum congregatis primi ordinis sacerdotibus (also Bischöfen) licet" (838 C).

11) Dazu vgl. unten Kap. VI S. 134.

mußte. „Quasi omnium fides Ecclesiarum ex eius voluntate penderet, et nemini liceret aliter credere quam praeciperet imperator" (846 C). Der byzantinische monarchische Absolutismus, der, aus hellenistisch-orientalischer Wurzel hervorgegangen, durch christliche Gedanken göttlicher Sanktion gewandelt[12]), aber nicht im Wesen umgestaltet[13]), gerade im Kaisertume Justinians zu seiner höchsten, zur caesaropapistischen Form emporgewachsen war, erfuhr hier den entschiedensten Widerstand. Beide, Reichskirche und imperium Christianum, wurden von Facundus in der tiefen Spannung erfaßt, die sich aus ihrem Wesen und ihrer Beziehung zueinander ergab.

Das imperium Christianum, wie es im Kaisertume Justinians voll verwirklicht erschien, war ein christianisierter sakraler Absolutismus, der die Scheidung der Sphären zwischen imperium und ecclesia tatsächlich aufgehoben hatte; wie der Kaiser die canones den leges

12) Riccobono, L'influenza, sagt, daß das Christentum „come una fiamma viva" die alten Rechtsüberlieferungen durchdrang. Schilling, Naturrecht und Staat, betont bei seiner Schilderung der justinianischen Herrscheridee das christliche Moment (S. 33 f.).

13) Kaerst, Theoret. Begründ. d. Monarchie S. 101: „Die monarchische Gewalt wurde durch diese große Wendung (Konstantins Entschluß) in ihrem Wesen nicht verändert; erst später (im Mittelalter meint K.) haben wirklich religiöse, christliche Ideen hier einen tiefergreifenden Einfluß ausgeübt. Auch in der neuen christlichen Form blieb der Kaiser der Vertreter der göttlichen Allgewalt auf Erden." Justinians Gesetzeswerk erscheint als Abschluß dieser Entwicklung. — Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht, gibt einen Soldateneid vom Ende des 4. (!) Jahrhunderts; S. 126 Anm. 229: „Jurant milites per Deum et Christum et sanctum spiritum et per majestatem imperatoris quae secundum Deum generi humano diligenda est et colenda. Nam imperatori, cum Augusti nomen accepit, tamquam praesenti et corporali Deo fidelis est praestanda devotio." Vgl. auch die eindrucksvolle Antwort eines byzantinischen Gesandten gegenüber einem Hunnen, der Attila mit dem Imperator in eine Linie gestellt hatte, bei Helm, Unters. S. 381. — Eine zusammenfassende Formulierung für das Verhältnis von Christentum und römischem Staat gibt Troeltsch, Soziallehren S. 193 u. 193; auch er stellt einen inneren Wandel der Staatsidee infolge der Einwirkung des Christentums erst für das Mittelalter fest, weil hier das Christentum „dem Staate erst seine Kraft und Kulturmission gab", während im byzantinischen Reiche die Verbindung von Christentum und Staat sich vollzog, „indem das Kaisertum selbst zu einer geistlichen Würde sich wandelte und die religiös-

an rechtlich zwingender Gewalt gleichstellte [14]), so beanspruchte er anderseits für seine Edikte kanonische Geltung im Bereiche der Kirche [15]).

Bei dem Versuche, die Faktoren zu bestimmen, welche den Widerstand des Facundus gegen diesen Anspruch des Kaisertumes trugen, treten zwei grundlegende Gedanken hervor, die, obwohl sie ineinander übergehen, doch verschiedenen geistigen Provinzen entstammen. Facundus faßt den kaiserlichen Übergriff einmal als Usurpation. „Marcianum edoctum fuisse credibile est, ne imperii sibi commissi decorem alieni officii usurpatione foedaret" (841 A). Das Kaisertum wird hier als ein Amt (officium) begriffen, das seine

---

kirchlichen Zwecke in seine eigene Idee aufnahm, dafür aber die Kirche zu einem Departement der Staatsverwaltung machte. Der alte orientalisierte und feudalisierte Römerstaat ... blieb bestehen."

14) Cod. I, 3, 44 § 1: „Nostrae vero leges sacros canones non minorem vim quam leges habere volunt"; ebd. § 4; Nov. VI, 1 § 8; siehe auch Nov. 131, 1.— Pargoire, l'église byz. S. 77 f. weist auf die neue literarische Form des „Nomokanon" hin, die, als Vergleichung der staatlichen und kirchlichen Gesetze, ein echtes Produkt der justinianischen Epoche war; so auch v. Schubert, Der Kampf d. geistl. u. weltl. Rechts S. 19. —

15) Die Einleitungsformel zu Cod. I, 3, 54 umspannt den Bereich des kirchlichen Regiments Justinians, zu dem auch die Probleme der ecclesiastica doctrina gerechnet werden. Den Gedanken der Verbindung von Imperium und Sacerdotium — gegen welche gerade Facundus ankämpft — und den des christlichen Kaisers als des Garanten des status Ecclesiae formuliert Nov. VII, 2, 1. — Über den Begriff des justinianischen Kaisertums und speziell des Caesaropapismus gibt es wohl viele Bemerkungen, jedoch noch keine abschließende Einzelstudie, die die orientalisch-hellenistischen, römischen und christlichen Momente in ihm in ihrer Verbindung eindringend analysiert hätte. Vogelstein, Kaiseridee—Romidee, hat seine Studien über den Caesaropapismus Justinians (im Rahmen seiner „Kulturpolitik") nicht mit einer Analyse der Novellen und der kirchenpolitischen Schritte Justinians begonnen, sondern mit einer allgemeinen Indeengeschichte des römischen Kaisertums seit Augustus, die dann bei Konstantin stecken blieb; v. Borch, Gottesgnadentum, gibt in seiner weitgreifenden, vom alten Ägypten bis zum modernen Absolutismus führenden soziologisch-ideologischen Studie auch nach einem Kapitel über den römischen Kaiserkult (S. 81 ff.) dem „byzantinischen Caesaropapismus" einen Abschnitt (S. 94—100). — Carlyle, Hist. of the mediaeval pol. theor. I, 69 f. stellt die verschiedenen Begründungen des justinianischen Kaisertums zusammen.

Grenze an der Kompetenzsphäre eines nebengeordneten Amtes findet. Mit dem Begriff der Amtsusurpation fallen Handlungen des Kaisers — die „pro suo arbitrio ac potestate" unternommenen — in die Kategorie der gesetzlosen persönlichen Willkür, denen Verbindlichkeit abzusprechen ist. Dieser Begriff setzt sich der persönlich-absolutistischen Idee des justinianischen Kaisertums entgegen, die mit der Formel „lex animata" umschrieben war, einer Formel, welche die Identität zwischen dem Willen des Herrschers in allen seinen Äußerungen und dem gültigen Rechte behauptete, so daß für persönliche Willkür kein Raum mehr blieb [16]). Facundus setzt an die Stelle des vollen Zusammenfalls von Person und Amt die Unterscheidung beider. Wie sich einst Ambrosius von Mailand gegen den Grundsatz des spätrömischen omnipotenten Absolutismus „quod in potestate (imperatoris) essent omnia" gekehrt hatte [17]), so kämpft auch er gegen ihn und sein Symbol, den Purpur, in seiner scharfen, auf Justinians Edikt gemünzten Kritik am zenonischen Henotikon. „Et quid mali non (agis) Auguste, prima potestas saeculi, cum te non cogitans divinae subditam potestati, terminos tibi praefixos excesseris? Orthodoxos appellans ab Ecclesia Dei dissentientes, et alterius divinae communicationis dicis esse participes. Quae si hoc ipsum, quod tibi omnia licent, caminum esse tuae probationis intelligeres, etiam ipsius purpurae qua vestiris specie, id est colore semper admonita, velut in medio flammae te crederes constitutam" (846 A) [18]).

16) Nov. CV, 4: πάντων δὲ δὴ τῶν εἰρημένων ἡμῖν ἡ βασιλέως ἐξηρήσθω τύχη ἥ γε καὶ αὐτοὺς ὁ θεὸς ,τοὺς νόμους ὑπέθηκε νόμον αὐτὴν ἔμψυχον καταπέμψας ἀνθρώποις. Facundus wendet sich sehr scharf gegen diesen persönlichen Absolutismus 847 C „quod in ipso tantum et usque ad ipsum fides catholica staret", siehe unten S. 112.

17) Ambrosius ep. XX, 8 u. 19 (PL 16, 996 u. 999).

18) Über den Purpur als Zeichen der imperatorischen Befehlsgewalt siehe Sickel, byz. Ztschr. 7 S. 513. — Auch v. Borch betont im Caesaropapismus Justinians die beiden Momente Person und Amt; jedoch scheint er mir den amtsmäßigen Charakter der Stellung Justinians zu sehr zu unterstreichen („von diesem Strukturverhältnis aus gesehen — d. Krönung durch den Patriarchen der Kaiserstadt — liegt im byz. Caesaropapismus der ausgesprochene Fall einer institutionellen Herrschervergöttlichung vor. Prinzipiell unabhängig von der persönlichen Qualifikation des Herrschers trägt seine Herrschaft sakralen Charakter auf Grund des oberpriesterlichen Amtes, das er innehat [als Isapostolos]"). Die Krönung von

Diese gegen den persönlichen Absolutismus gerichtete Polemik stellt den Amtscharakter des Imperiums fest, indem sie die Gewalt des Augustus auf die potestas saeculi beschränkt und ihr ein officium alienum von eigener Macht an die Seite setzt. In dieser scharfen Scheidung zweier selbständiger Rechtssphären, die streng gegeneinander abgegrenzt werden, scheint, da sie eine ausgesprochen politische Färbung gewinnt, über das alte christliche Gedankengut hinaus altrömischer Geist wirksam zu sein, der, innerlich gewandelt, in einer neuen Sphäre zur Wirkung kam. Es ist derselbe Geist, der einst dem alten Königsgedanken den Gedanken der Magistratur entgegengesetzt hatte; war doch der wesentlichste Zug des Magistraturprinzips, das dem römischen staatlichen Leben das Gepräge gegeben hat, die Abgrenzung der sonst als einheitlich gefaßten Gewalt in feste Kompetenzsphären, eine Abgrenzung, die der Prinzipat durchbrochen und der vollendete Absolutismus endgültig aufgehoben hatte [19]). Freilich, um im sechsten Jahrhundert zur vollen Wirkung zu gelangen, mußte dieser „römische" Widerstand gegen die „Usurpation" Justinians sich in christlichen Formen äußern. Die klare juristische Bestimmung genügte nicht mehr; das auf die Bibel zurückgreifende religiös-metaphysische Pathos beherrscht den Stil der Zeit [20]). Die Ausgestaltung der Geschichte von der Rotte Korah zum großen alttestamentlichen Exemplum der Amtsusurpation („simul

---

450 ist nicht in dieser Weise zu akzentuieren (siehe Sickel). Nicht der Imperator selber, sondern Männer der Kirche, die ihm wie Facundus widerstanden und aus der römischen Magistraturtradition herkamen, sahen die Stellung des Imperators von der Seite des Amtes.

19) Mommsen, StR 1, 66: Hier heißt es vom Entstehen der republikanischen Magistratur: „Die tiefgreifendste aller Umgestaltungen, die das römische Staatswesen je erfahren hat, (ist) die Abgrenzung der bis dahin einheitlichen Amtsgewalt." — Kaerst, Studien S. 81 bemerkt, „daß die starke und in gewisser Hinsicht selbständige Gestaltung der Amtsgewalt für den römischen Staat im Unterschiede vom griechischen charakteristisch ist". — Die den facundischen Formulierungen sehr nahe verwandten des Papstes Gelasius I., die weitgehend die unmittelbare Quelle des Facundus sein dürften (siehe unten S. 119 ff.), gehen letztlich auf eben diese altrömische Grundlage zurück.

20) Doch fehlen die juristischen Argumente nicht; vgl. etwa das mit dem Begriffe des „coactum decretum" operierende juristisch-etymologische Argument 842 C.

omnes — Chore, Dathan etc. — usurpaverunt officium sacerdotum, ut immolare Deo auderent, quod multo minus est quam de fide Christiana decernere" [!]) gebe ein Beispiel für dieses Pathos. Jene Opferusurpation, die zur Anmaßung der Glaubensfestsetzung durch den Kaiser — dem aktuellen Problem! — im Unterordnungsverhältnis stehe, sei — so interpretiert Facundus — noch über die Idololatrie zu stellen, das peccatum „quod omnium peccatorum maximum crederetur" (839 A); denn sie werde in der Schrift als ein so fundamentales Verbrechen gefaßt, daß zur Reinigung von ihm die hergebrachten Büßungen, die für die Idololatrie ausgereicht hätten, von Gott für unzureichend erachtet worden seien: „ut poena singularis atque mirabilis singulare praesumptorum scelus ostenderet" (839 B). „Novo et incredibili supplicio" (839 C) seien deshalb die „divini ordinis contemptores" gestraft worden, indem sich plötzlich die Erde geöffnet habe, sie zu verschlingen. „Tantumque penditur apud divinam justitiam, si in eius obsequiis ordo, quem constituit, non conservetur, ut deterius hoc judicet, quam si falsis diis quod soli ipsi debetur obsequium, deferatur" (839 D). In dieser Deutung der Schrift erhebt Facundus seinen Kampf mit dem Caesaropapismus zu einer Frage, die noch mehr sei als selbst eine solche des rechten Glaubens. Wenn er dabei die dem christlichen Denken längst assimilierte neuplatonische Idee der Welt als des großen göttlichen ordo aufgreift, so vollzieht er dadurch die charakteristische Steigerung des „sündhaften" Gegners, des Kaisers, zum diabolischen Prinzip der superbia (840 A), das den schönen Bau der ganzen Welt in Trümmer legt[21]).

Hier ist nun schon der Raum betreten, aus welchem der zweite Gedanke kommt, der zur Begrenzung des Kaisertums führt: das Reich der spezifisch christlichen Werte. Es ist die Elevation des Kaisers, gegen die sich Facundus wendet. Das christliche Ethos, das die humilitas, die Einsicht in die Grenzen der Menschheit, als obersten Wert setzt, gewinnt aktuelle Bedeutung. Zusammen mit jenem ersten Gedanken der Amtsusurpation erscheint dieser zweite

21) Kaerst, Studien S. 65. — Das neuplatonische Beispiel der Handwerkerstände als Hinweis auf den allgemeinen politischen und kosmischen ordo bei Fac. 847 A (von Gelzer, Kl. Schr., übersetzt). — Zur „superbia" als augustinischem Zentralbegriff mittelalterlicher Zeitanschauung Bernheim, M'alt. Zeitanschauungen S. 15, 17 (vgl. De civitate Dei XI, 13).

in dem Satze 844 C: die guten principes hätten sich gescheut, so heißt es da, Zerstörer der Mysterien Gottes zu sein durch die Anmaßung des Priesteramtes; „et idcirco, non tantum quia vires eorum superabat tanti negotii magnitudo, verum etiam quia non acceperant, non sibi assumpserunt huius dispensationis officium". Im letzten steckt mit dem Gedanken der Übertragung einer an anderen Kompetenzen ihre Grenze findenden Machtsphäre der Amtsgedanke; zu ihm tritt neu der Gedanke hinzu, daß die Vereinigung der kaiserlichen und priesterlichen Macht in einer Hand die menschliche Leistungsfähigkeit übersteige, ein Gedanke, der auch den Imperator einordnet in den Bereich der Menschlichkeit als den der Unvollkommenheit und Schwäche. Damit wird der sakrale Charakter der imperatorischen Gewalt bestritten, oder doch die Tendenz, den Kaiser über alles menschliche Maß hinaus in die Nähe der Gottheit zu erheben. Diese Tendenz wohnte auch dem justinianischen Kaisertume inne; noch immer wurden die alten, aus der heidnischen Zeit stammenden Formeln der imperatorischen Göttlichkeit gebraucht, und die sakrale Majestätsidee bestimmte das ausgebildete Zeremonialsystem des „Byzantinismus" am Kaiserhofe, der bei aller formalen Erstarrung doch ein bedeutsamer reichstragender Faktor war[22]). Für Facundus war dies eine fremde Welt, die er bekämpfte, weil er in ihr den Nährboden der caesaropapistischen Anmaßung des Kaisers sah, der über Höflingen thronend sich gottähnlich fühlen mußte. Seine Worte sind ein interessanter Beleg für die Stimmung eines Abendländers in der konstantinopolitanischen Hofsphäre. „Ad hoc autem detestandum facinus adulantium laudibus eum credimus excitatum, cum ei dicerent, quemadmodum solent, quod omnes suos decessores sapientia et religione praecelleret; quod nullus ei posset in universis, qui essent vel fuissent, Dei sacerdotibus comparari; quod in ipso tantum et usque ad ipsum fides catholica staret" (847 C). An anderer Stelle wird von demselben „Zeno" gesagt „divinae dispositionis ordine calcato, et alieno abutens officio, cum adulantibus credit, cum eorum se laudibus aestimat, cum illis

22) So H. v. Schubert, Staat und Kirche von Konstantin bis auf Karl d. Großen, S. 8. — Die Idee des Gottkaisertums bei Justinian stellt heraus Diehl, Justinien S. 26; ders. Byz. grandeur et décad. S. 26. Pargoire, l'église byz. S. 75. Beurlier, le culte impérial S. 322. Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht, vgl. oben Anm. 13.

praeconiis elevatur quibus omnino gravatur humanitas... Et suavis quidem assentatio videtur, sed perniciose recipitur" (848C) [23]). Die christlich-augustinische Humilitätsidee wird hier gegen die devote Akklamation eines höfischen Episkopats ins Treffen geführt.

Man spürt bei Facundus unmittelbar die Rückwirkung, die der christliche Gottesgedanke in seiner Erhöhung über alles bis dahin gedachte Maß hinaus auf die Auffassung der höchsten weltlichen Autorität ausgeübt hat, ihr Zusammensinken und die Freiheit, die der Mensch ihr gegenüber wieder gewann. Mit der Abweisung der Pontifex-maximus-tradition der heidnischen Kaiser — „quoniam sciens (imp. Leo) quod post adventum Domini gentiles tantum principes imperium simul sacerdotiumque tenuerunt, judicavit non decere principem Christianum quod fuit aliquando gentilium" (843 A) — wird zugleich das alttestamentliche Exemplum des Priesterkönigs Melchisedek, jenes Hauptargument der priesterkaiserlichen Stellung der christlichen Imperatoren, entgiftet und seiner caesaropapistischen Ausdeutung entzogen, eben durch die Anspannung des christlichen Gottes- und Christusgedankens und seines Korrelats, des Gedankens der Geringwertigkeit der humana natura [24]). Indem Facundus Melchisedek allein als forma Christi faßt, betont er zugleich den ungeheuren Abstand zwischen Gott und Mensch; „etsi quidam reges in eius venturi figuram sacerdotio functi sunt, tamen cum manifesta lux veniret in mundum,... nulli alteri dedit, quod sibi singulare servavit" (841 B). Christus, selber — wie Melchisedek — rex und sacerdos zugleich, habe „in diversa dona sua distribuens" das irdische christliche Kaiser- und Priestertum geschaffen und „sicut quae propria sunt regni sacerdotibus, ita quae propria sunt sacerdotii, regibus interdixit" (842 Anm. 4, Cod. Veron.); „Christi solius esse regnum cum sacerdotio simul habere" und „quemadmodum vir sapiens non profanum judicaret hoc velle videri, quod solus est

23) Diese facundische Polemik gegen die byzantinische adulatio gleicht der Haltung des Ambrosius von Mailand: „Ita ergo quadam adulatione curvamur, ut sacerdotalis juris simus immemores, et quod Deus donavit mihi, hoc ipse aliis putem esse credendum?" (ep. XXI, 4). — Die Einbeziehung des Imperators in den Bereich der humanitas ist augustinisch. In seiner Skizze des rex justus (De civitate Dei V, 24) steht der Satz: „se homines esse meminerunt."

24) Dies entspricht Formulierungen des Papstes Gelasius, vor allem in seinem tractatus IV; dazu unten S. 119 f.

Christus?" (841 B)[25]). Man sieht: der Gedanke der kaiserlichen Stellvertreterschaft Christi, die christliche Form der sakralen Kaiseridee, wird auch von Facundus anerkannt: allein mit der Betonung der Distanz zwischen Gott und seinem irdischen Stellvertreter tritt gerade an dem Gedanken des von Gott eingesetzten Imperator Christianus die Seite hervor, die den exklusiv-monarchischen Zug des Gottesgnadentums mildert, indem der Stellvertretergedanke auch die Idee der Stellvertreterschaft des Priesters nach sich zieht, so daß gerade aus ihm der Hinweis auf die Grenze der kaiserlichen Stellung gewonnen wird.

Wie von der Gestalt des Priesterkönigs Melchisedek, so distanziert Facundus den Kaiser auch von jenem zweiten biblischen Vorbilde, das der Imperator Christianus zur Begründung seiner Stellung anzuführen pflegte, vom König David. In dem auf Justinian zu beziehenden Satze „puto quod nec ipse praesumat meritis se comparare sancti David" (850 D) kommt wieder die Wendung des Facundus gegen die imperatorische Elevation zum Ausdruck, indem zugleich die demütige Unterwerfung Davids unter das Wort des Propheten Nathan als Beispiel christlicher Königsdemut aufgestellt wird. Als „neuen David" pflegte man im Osten, etwa auf den großen Konzilien, den Kaiser zu preisen; Facundus stellt den Abstand zwischen dem Kaiser und dem biblischen Könige heraus: an einer solchen entgegengesetzten Interpretation desselben Vorbildes faßt man am unmittelbarsten den tiefen Gegensatz zum östlichen Kaisertum, der die facundische Schrift belebt[26]).

---

25) Das Gegenbeispiel ist die (freilich rhetorische) Erhöhung des Kaisers zum Range Christi im Schreiben des Papstes Hormisda (bei Caspar, Papsttum II, 154/5). — Zu Melchisedek Bernheim, Zeitansch. 155; Kißling, Das Verhältnis von imp. u. sac.; Caspar, Papsttum II, 68. — Gerade in diesen Jahren (547) wurde der Innenraum von San Vitale in Ravenna mit den berühmten Mosaiken vollendet, zu denen neben der Darstellung Justinians und Theodoras auch eine solche des Priesterkönigs Melchisedek (in einer Folge alttestamentlicher Opferszenen) gehört. Ein gleiches Mosaik aus der Zeit Justinians ist in Santo Apollinare in Classe (Pargoire, l'église S. 89). Kern, Der rex u. sacerdos S. 3 Anm. 3 weist darauf hin, daß die Kleidung des Melchisedek in San Vitale der kaiserliche Purpurmantel mit goldenem Besatze sei.

26) Diese distanzierende Argumentation des Facundus, die biblische Exempla entgiftet, ist verwandt der abendländischen Polemik in den Libri Carolini IV, 20, wo der neutestamentliche Vergleich des Kaisers mit den

Die Verbindung des römischen Amtsgedankens mit dem christlich-augustinischen der Humilität charakterisiert die Opposition des Facundus gegen den sakralen Absolutismus Justinians, indem sie die Vergottung des Imperators als Elevation und seinen Anspruch auf unbegrenzte Allgewalt als Usurpation bekämpft. Es sind dies zwei Gedanken, auf denen auch das Dasein des Facundus als abendländischen Bischofs wesentlich ruht. Er faßt sie in der Formel zusammen, mit der er am Schlusse seines Werkes, auf Ambrosius von Mailand weisend, noch einmal seine Forderung an den Kaiser ausspricht: „Verum sic quoque praecavens, ne videar mensuram, non quidem officii sed meriti mei transgressus, nihil hinc imputare praesumam" (851 A). Der Amtsgedanke wendet hier seine positiven Momente heraus, das des Stolzes und der Verpflichtung, nicht das negative der festen Begrenzung: er lebt als bischöflicher Amtsgedanke stark in Facundus, wie er seit den Tagen Cyprians gerade in Afrika feste Form gefunden hatte, wesentlich gebildet durch die römische Magistraturtradition [27]). Zu diesem tritt der Gedanke der persönlichen Humilität, der in dem Bischof lebendig ist; er bewirkt eine Stimmung der Schrift, die sich sehr von der der Gottähnlichkeit des Priesters unterscheidet, in der einst Rufinus gelebt hatte [28]). Facundus gehört zu dem Typus des christlichen

---

Aposteln (Isapostolos), das Gegenstück des alttestamentlichen Davidvergleiches, in langen Antithesen über den Gegensatz der apostolischen und der menschlich-kaiserlichen Autorität zurückgewiesen wird. „Tanta est distantia inter apostolos et imperatores, quanta inter sanctos et peccatores." (MG LL sect. III Concilia II suppl. S. 212, 13.)

27) A. Beck, röm. Recht, S. 157, der die römische Bischofsmagistratur analysiert, ohne indessen das Moment der Abgrenzung der Kompetenzen dabei zu berühren.

28) Zu Rufinus das Zitat bei Carlyle, Mediaeval pol. theor. I S. 177, wo als Wort Konstantins der Satz überliefert ist: „Vos (episcopi) etenim nobis a Deo dati estis dii, et conveniens non est, ut homo" (scil. ego, der Kaiser, also in merkwürdiger Umkehrung der Tradition des sakralen Absolutismus!) „judicet Deos" (Hist. Eccl. I, 2). — Der Satz des Facundus hat seine Entsprechung in einem Worte des Gelasius, der aber viel pathetischer, sowohl nach der Seite des Amtsstolzes, bei dem der römische Akzent mitschwingt, als auch nach der Seite der augustinischen Humilität, formuliert: „Ego quidem sum omnium hominum minimus, satis immeritus tantae sedis officii, nisi quod superna gratia semper operatur magna de parvis" (Ep. III, 4; Thiel 314).

Bischofs, in dem sich merkwürdig Stolz und Demut verbinden, als Wissen um die Niedrigkeit der Person und die reine Hoheit des von Gott gestifteten Amtes, aus dem zugleich der Wille zur peregrinatio und zur Behauptung in der Welt gegenüber, ja wohl gar über allen irdischen Mächten fließt[29]).

Bei einer solchen Auffassung des priesterlichen Amtes war des Facundus Kampf nicht nur gegen den Kaiser gerichtet. Noch eines anderen Gegensatzes wurde er sich in Konstantinopel bewußt. Er entschuldigt „Zeno" sogar gewissermaßen, denn „videbat, ut arbitror, quosdam timidos (episcopos), vel rerum temporalium cupidos, sibi favere, et ex illis caeteros aestimabat" (846 C). Es ist der kaiserliche Episkopat, der Reichsepiskopat, von dem sich Facundus schroff scheidet, der im Laufe der Entwicklung der Reichskirche eine immer bedeutsamere staatspolitische Stellung errungen hatte, der zu den höchsten weltlichen Rangstufen hatte aufsteigen können, aber zugleich in den „Gehorsam des Kaiserdienstes" gefallen war[30]). Justinian hatte den Prozeß der Verknüpfung des Bischofsamtes mit weltlichen Aufgaben entscheidend gefördert und damit die Abhängigkeit entschieden gesteigert[31]). Gerade die Vorgänge bei der Verdammung der Dreikapitel gaben ein erschreckendes Bild von

29) Daß dies ein zugleich sei, war die Grundthese des Buches von v. Eicken, Geschichte und System der mittelalterl. Weltanschauung. 1887.

30) „obsequio militiae" ist eine ambrosianische Formulierung (ep. XL, 2), die von Ambrosius zwar zunächst auf das Reichsbeamtentum bezogen wird, aber doch auch eine deutliche Beziehung zu der Stellung des Bischofs im Rahmen des Imperiums hat. — Als einem der ersten war Hilarius von Poitiers die Problematik des Reichsepiskopats zum Bewußtsein gekommen, die Begabung der Kirche durch den Kaiser als Danaergeschenk: „At nunc pugnamus ... contra Constantium Antichristum; qui non dorsa caedit, sed ventrem palpat ... non trudit carcere ad libertatem, sed intra palatium honorat ad servitutem ... non caput gladio desecat, sed animam auro occidit." (Liber contra Constantium imp. 5, PL 10, 581 B.) Es ist dies eine der frühesten Klagen über die „dona principum".

31) v. Schubert, Staat und Kirche S. 9; Handbuch 103 f.; Diehl, Justinien S. 316/7; Pargoire, l'église byz.; Vasiliev, History I, 182. — Zusammenstellungen der kirchlichen Gesetze Justinians bei Knecht, J's Religionspolitik; Pfannmüller, Kirchliche Gesetzgebung J's; Alivisatos, Kirchl. Gesetzgebung J's.

der völligen Unfreiheit selbst der größten Bistümer gegenüber dem Kaiser[32]). Facundus erkannte sehr klar den Grund dieser Unterworfenheit der Bischöfe des Ostens unter die staatliche Gewalt in ihrer hohen weltlichen Rangstellung. In offener Polemik, mit Nennung der Namen, griff er die Patriarchen des Ostens als die „parasitischen", im Kaiser den „Patron" ehrenden „magnifici sacerdotes" (849 A) an. „Quasi vero propter hoc tantum ordinati simus episcopi, ut ditemur principum donis, et cum eis inter maximas vel supra maximas potestates consedeamus, tamquam divini sacerdotii privilegiis fulti: sicubi autem fallaciis malignorum, quae nullis temporibus defuerunt, aliquid eis inter tantas reipublicae suae curas subreptum fuerit, quod Ecclesiae Dei praejudicet, vel Ecclesiae pacem turbet: non eis debeamus pro ipsorum salute quae sunt vera suggerere, et si necesse fuerit, religionis auctoritate resistere, ac patienter offensionem quoque illorum, si acciderit, sustinere. Et ubi erit illud propheticum: Loquebar in testimoniis tuis in conspectu regum, et non confundebar? nisi forte pastores quidem ad lac et vellera, ad avertendas vero luporum insidias et tuenda ovilia, desertores" (627 C)[33]). Was man für die Zeit der Begründung der Reichskirche, der Konstantins, vermißt hat[34]), das Bewußtsein bei den Männern der Kirche, mit der Erhöhung der irdischen Stellung, beschenkt mit den Gütern der Welt, das kostbare Gut der kirchlichen Autonomie zu verlieren; dies Bewußtsein war jetzt, da die Reichskirchenidee sich zu ihrer letzten Konsequenz fortentwickelt hatte, lebendig und

32) Vgl. des Facundus Patriarchengalerie Pro def. IV, 4 (625 f.).

33) Daß also die äußere Ehrung über die tatsächliche Machtstellung nichts aussagt, hat Facundus sehr wohl gewußt. Er hätte also nicht, wie Vernadsky (Die byz. Lehren über die Gewalt des Kaisers und des Patriarchen, Prag 1916 [russ.], besprochen von H. F. Schmid, Savigny Kanon. Abt. 16, 1117) aus gleichen Prunkgewändern von Kaiser und Patriarch auf ein tatsächliches „System der Dyarchie" als einer wirklichen Koordination zweier autonomer Gewalten geschlossen. Der schroffste Caesaropapismus war sehr wohl mit der höchsten äußeren Ehrung des Priesters vereinbar. Diese letztere war ein Programmpunkt Justinians, s. Cod. I, 4, 34: „Ac quanto auctoritas et decus (σεμνότητός τε καὶ κοσμιότητος) episcoporum crescit, tantum etiam rei publicae nostrae incrementum accessurum speramus" (vom Jahre 534). Daß Privilegierung und Knechtung im byzantinischen System geradezu einander bedingten, darauf weist v. Schubert, Staat und Kirche S. 8, hin.

34) Schwartz, Konstantin S. 149.

brachte sich kräftig zur Geltung. Es liegt in ihm, in der Verwerfung der „dona principum", der Güter der Welt, ein Element mönchischer Askese; mit tiefem Erfolge hatte aber gerade der Geist des Mönchtums in diesem sechsten Jahrhundert das Abendland ergriffen. An Fulgentius von Ruspe gemahnt die Haltung des Facundus. Auch Fulgentius hatte einer weltlichen Gewalt gegenübergestanden mit dem Stolze des Bekennens: loquebar in testimoniis tuis in conspectu regum, mit jenem Bekenntnisse, an das sich zudem eine der größten Erinnerungen gerade des abendländischen Priestertums knüpfte[35]).

Das priesterliche Bewußtsein ruht in dem Gedanken, Interzessor der Menschheit vor dem Richterstuhle Gottes zu sein; aus dieser Stellung ergibt sich die des Castigators ihrer Sünden[36]). Ambrosius von Mailand war es gewesen, der am sichtbarsten auf dem Grunde der priesterlichen Mittlerstellung die Strafgewalt sogar gegen den Kaiser beansprucht und wuchtig durchgesetzt hatte. Für Facundus gab es kein größeres Vorbild als das des Mailänder Bischofs. Am Schlusse seines Werkes, in der letzten Steigerung seines Appells an Justinian, berief er sich auf ihn: „Si nunc Deus aliquem Ambrosium suscitaret, etiam Theodosius non deesset" (850C). Die Erinnerung an die Buße des Kaisers erweckte er, und in der Tat konnte man in jenem Geschehen des Jahres 390 eine bedeutsame Parallele zu der Lage von 544 sehen; ging es doch jetzt darum, ein kaiserliches Edikt für ungültig zu erklären, also um eben das, was Theodosius, indem er durch seine Buße die Unrechtmäßigkeit eines seiner Erlasse selber bekannte, nach dem Willen des Ambrosius getan hatte.

---

35) Außer an der zitierten Stelle 627 C beruft sich Facundus noch einmal am Schlusse seines Werkes bei seiner scharfen und beziehungsvollen Kritik am zenonischen Henotikon auf das Psalmwort, 846 C. — Fulgentius von Ruspe stellt es seinem Traktate Ad Trasimundum regem voran I, 1 (PL 65, 226 B). Vor allem aber ist hier Ambrosius von Mailand zu nennen; vgl. ep. XL, 2 (es ist der berühmte Brief, der den Straferlaß für den Bischof von Kallinikum bewirkte) u. ep. LVII, 4 (PL 16, 1102 u. 1176).

36) 850 A: „Ac per hoc si princeps quoque pro suis peccatis intercessorem vult habere sacerdotem, etiam in suis peccatis castigatorem ferre non dedignetur . . ." Verwandt ist der sehr eindringliche Appell an Justinian 717 A.

Facundus konnte wohl mit einer gewissen Berechtigung diese Übereinstimmung der Problemlage polemisch betonen; jedoch für die historische Betrachtung tritt die große Verschiedenheit der hier in Parallele gesetzten Situationen viel stärker als ihre Verwandtschaft hervor. Auch Facundus zeigte sich dieser Verschiedenheit bewußt, als er unterschied: „Et non tale aliquid petimus corrigi, quale fuit quod excommunicatione ulciscebatur Ambrosius. Illud enim, quamvis fuerit male gestum, creditum tamen erat Theodosii potestati. Quod autem nunc factum est, vel si rectum fuisset, recte non fieret, quia nulli regum hinc aliquid agere, sed solis est sacerdotibus datum (851 A)." Diese Antithese berührt den Kern des Gegensatzes, ihn allerdings zugleich verhüllend. Ambrosius hatte im Falle Thessalonich nicht einen Übergriff des Kaisers in die Kirche getadelt, sondern eine rein staatliche Regierungsmaßnahme; und eben dies, was Facundus veranlaßt, das argumentum ad majus zu formulieren, als bleibe das an Justinian gestellte Verlangen weit hinter dem zurück, zu dem sich Theodosius bereitgefunden habe, erleichtert nicht, sondern erschwert in Wahrheit die Lage für Facundus. Das Vorgehen des Ambrosius hatte zwar in den Bereich der kaiserlichen Entschlüsse eingegriffen, allein es war ein mit der ganzen Wucht der religiösen Autorität unternommenes Eingreifen rein im Sinne der bischöflichen Bußgewalt zur Wiederherstellung der christlichen Moral gewesen. Bewußt hatte der Bischof jede politische Akzentuierung seinem Unternehmen ferngehalten[37]). Was er getan hatte, indem er die impulsive „Grausamkeit" des Kaisers — denn dies war das Vergehen gewesen — strafte, wirkte sich zwar auch als eine Begrenzung des kaiserlichen Absolutismus aus, wie sie Facundus erstrebte; allein es war eine Begrenzung durch das allgemeine göttliche Naturrecht, das stets als Schranke der kaiserlichen

37) So hatte Ambrosius sein Mahnschreiben (es ist ep. LI) unter Ausschaltung der beiderseitigen Kanzleien als ganz persönliche Gewissensmahnung abgesandt („scribo manu mea quod solus legas" LI, 14, PL 16, 1163). Es war durchaus nicht die Anwendung der potestas directa in temporalibus, einer Idee, die jener Zeit der ausgehenden Antike ohnehin völlig fern lag. — Zur Darstellung und Beurteilung der ambrosianischen Stellung vgl. v. Campenhausen, Ambrosius als Kirchenpolitiker S. 235 ff.

Macht anerkannt und mit dem christlichen Sittengesetze längst identifiziert worden war, und als dessen Wächter nun der christliche Bischof erschien. Facundus wollte eine andere Begrenzung der kaiserlichen Stellung durchsetzen, die durch ein dem kaiserlichen nebengeordnetes, mit festen Kompetenzen ausgestattetes priesterliches Amt. Seine Opposition war spezifisch politisch, das kirchen- und staatspolitische Problem der Zueinanderordnung der irdischen Mächte imperium und sacerdotium, während der Gegensatz im Falle der Buße des Theodosius in einer überpolitischen Sphäre lag und jenes Problem der Zueinanderordnung von sacerdotium und regnum nicht zur Diskussion stand. Nichts ist bezeichnender dafür, als daß Theodosius auch als Büßender, ohne von Ambrosius gehindert zu werden, in seinem kaiserlichen Kirchenregimente fortfuhr [38]); seine religiöse Demütigung war keine kirchenpolitische Beschränkung.

Indem Facundus sich im Augenblick seines Kampfes mit dem Caesaropapismus Justinians auf die Bußszene des Theodosius berief, hob er sie in eine andere Sphäre. Konsequenzen, die rein in dem Faktum lagen, daß der sich büßend der Ecclesia und dem in ihr dargebotenen Sittengesetze neigende Sünder gerade der Kaiser gewesen war, traten jetzt im Abendlande hervor [39]). Dieses Faktum war ein epochemachendes Ereignis; aber historisch betrachtet war es in einem anderen Sinne epochemachend, als es aus der politischen Perspektive der Zeit des Facundus und des Mittelalters mit seinem beherrschenden Gegensatze von regnum und sacerdotium und der Problematik ihrer Zueinanderordnung erschien; davon soll noch die Rede sein [40]). Facundus ist einer der ersten Bischöfe, der, offen an Ambrosius anknüpfend, der Bußszene eine spezifisch kirchenpolitische Wendung gab, indem er sich in einer andersartigen Lage auf sie berief und sie zu einem Argumente machte, die Frage des Verhältnisses von regnum und sacerdotium im kirchlichen Sinne

38) v. Campenhausen S. 240 u. 242.

39) Obwohl sich ein oströmischer Kaiser büßend gedemütigt hatte, wurden doch im Osten aus dieser Buße nicht jene hierarchischen Konsequenzen gezogen, die das abendländische Mittelalter aus ihr zog, ebensowenig wie aus der Krönung des Kaisers durch den Bischof der Kaiserstadt.

40) Siehe S. 114.

zu beantworten [41]). Er konnte sich dazu für berechtigt halten; denn eines zum mindesten schien in dieser Szene klar vor aller Augen enthüllt: daß sich der Kaiser als G l i e d der Kirche bekannte, i n n e r h a l b, nicht über derselben stand. War auch die Art dieses Verhältnisses hier nicht näher bestimmt, so war es doch als reines Subordinationsverhältnis naturgemäß von großer Bedeutung für Facundus. Zudem: wenn er dieses Bild der kaiserlichen Subordination kirchenpolitisch auswertete, so konnte er sich wiederum auf Ambrosius berufen, bei dem er nicht nur das eine große bildhafte Geschehen fand, sondern auch die F o r m u l i e r u n g e n, deren er selber bedurfte. Allerdings fand er diese Formulierungen — und dies ist für die soeben gegebene Beurteilung der Buße wichtig — nicht in ambrosianischen Schriften aus der Zeit der Bußaktion. Aber Ambrosius hatte sich auch einmal in einer Lage befunden, die der des Facundus weit näher verwandt war, insofern als es sich da um die Abwehr kaiserlicher Eingriffe in den Bereich der Kirche gehandelt hatte. Im Streite um die den arianischen Söldnern auszuliefernde Mailänder Kirche hatte Ambrosius mit dem ganzen Nachdruck seiner bischöflichen Autorität, die über die Massen der Hauptstadt unbedingt verfügte, dem Kaiser das kirchliche Herrschaftsrecht abgesprochen, scharf die l a i z i s t i s c h e Natur der weltlichen Gewalt betont, ihren absolutistischen Regierungsanspruch gemäß der alten Kaiserdevise: „quod in potestate (imperatoris) essent omnia" durch die alte Scheidung der Sphären der Ecclesia und des Palatium, durch die antithetische Gegenüberstellung von rex und sacerdos mit dem Gedanken wechselseitiger Unterordnung bestritten [42]). All das wird von Facundus unmittelbar genutzt [43]).

---

41) Gelasius hatte sich auch schon auf Ambrosius berufen, aber nur gleichsam im Vorbeigehen und ohne ihn mit Nachdruck zum Eidhelfer zu machen, wie das erst Facundus tat (siehe Gel. ep. 26, 11 Thiel 408; es ist der Brief, aus welchem Facundus 640 B zitiert).

42) Diese Formulierungen des Ambrosius, die berühmt wurden, finden sich s ä m t l i c h und a u s s c h l i e ß l i c h, was stets beachtet werden muß, in den Briefen aus der Zeit des Streites mit den Arianern; es handelt sich um die epp. XX, XXI u. d. sermo contra Auxentium, PL 16, 994—1018. (Vor allem wichtige Formulierungen XX, 11; XXI, 4, 15, 20; Aux. 30, 31, 35, 36.)

43) Die für Ambrosius bezeichnende filius-Formel („Quid enim honorificentius quam ut imperator Ecclesiae filius esse dicatur?" Aux. 36, PL 16,

Allein auch diese große Übereinstimmung vermag den Abstand, der Facundus von Ambrosius trennt und der ein tiefer Gegensatz zweier prinzipiell verschieden orientierter Epochen ist, nicht zu verdecken. Es ist sehr bemerkenswert, daß die berühmten Formulierungen des Ambrosius über das Verhältnis von regnum und sacerdotium a l l e aus der Zeit des Streites um die Arianisierung einer Mailänder Kirche stammen; sie sind in der Fülle der Überlieferung der ambrosianischen Schriften e p i s o d i s c h. Und betrachtet man die Lage genauer, aus der sie erwuchsen, die Lage, in welcher sich Ambrosius damals befand, so zeigt es sich bald, daß auch sie sehr von der, in welcher Facundus kämpfte, unterschieden war. Facundus stritt mit der zum Caesaropapismus fortentwickelten Reichskirche Justinians; sein Kampf war die Verteidigung kirchlicher Autonomie gegenüber der seit der konstantinischen Revolution mehr und mehr verwirklichten vollen Verstaatlichung der Kirche. Wenn es nun auch so scheinen kann, als hätte auch in der arianischen Kirchenfrage der Kaiser Valentinian II. seine reichskirchenregimentliche Befehlsgewalt anzuspannen und erweitert durchzusetzen gesucht, als sei er die geschichtlich o f f e n s i v e Potenz, der Bischof in der Verteidigung, so war es in Wahrheit, unter dem Aspekte der geschichtlichen Gesamtentwicklung gesehen, weit eher umgekehrt gewesen. Der Vorstoß der Kaiserin-Mutter, die die eigentliche Trägerin der Aktion war, war ein Versuch kirchlicher Reaktion im arianischen Sinne, der bei der unzweifelhaften Übermacht des Katholizismus in Oberitalien nur die offene D u l d u n g des anderen Bekenntnisses zum Ziele haben konnte. Wenn daher auch Valentinian hier durch sein direktes Eingreifen aus dem Palaste die Methode des kaiserlichen Kirchenregimentes schroff anzuwenden schien und dadurch den Protest des Ambrosius herausforderte, so stand doch im tieferen Sinne das Problem der „Reichs"kirche in diesem Augenblick gar nicht zur Diskussion. Denn dem kaiserlichen Vorgehen fehlte gerade das innere Prinzip der Reichskirchenpolitik, die Tendenz, u n i t a s in der Kirche zu schaffen. Als eine merkwürdige, aus imperatorischer Laune und ganz partikulärem Provinzialinteresse — dem der Bindung

1018) bei Fac. 578 B: „quid auxilio matri tuae Ecclesiae debeas, quae te filio maxime gloriatur, intellige." — Ablehnung des absolutistischen Regierungsanspruchs siehe oben S. 100. Laizistische Natur der weltlichen Gewalt und Abgrenzung der Sphären ebd.

der gotischen Söldnerscharen — entsprungene Umkehrung der echten reichskirchlichen Kaiserbestrebungen erscheint dieser Versuch Valentinians einer Stabilisierung kirchlicher Parität. Dies erklärt seine episodische Bedeutung[44]).

Man kann sagen, daß sich hier eine reaktionäre, die alte kaiserrömische Staatsidee noch einmal zeigte, insofern als sich hier noch einmal der Staat über die Weltanschauungsverbände, als ihr überlegener Leiter, zu stellen suchte, ohne sich einem ganz zu verschreiben[45]). Wenn Ambrosius dagegen seine Stimme erhob und sich auch siegreich durchsetzte, so verhalf er damit dem jüngeren Prinzip des intoleranten katholischen Staates zum Erfolge, das sich eben damals durchzusetzen begann, und dem die Zukunft gehören sollte. Darin lag aber auch die epochemachende Bedeutung der Bußszene: in ihr wurde bildhaft sichtbar, daß sich auch der Kaiser der Sittlichkeit des kirchlichen Christentums zu unterwerfen habe, daß es außerhalb dieser keine justitia für den römischen Staat mehr gebe. Die Auseinandersetzung mit Symmachus und besonders kraß der Fall Kallinikum, alle die großen historisch lebendig gebliebenen Aktionen des Ambrosius waren auf die Durchsetzung dieses neuen Staatsprinzips gerichtet[46]).

---

44) v. Campenhausen S. 189 ff. Beurteilung S. 199.

45) Für Konstantin hatte diese Staatsidee noch gegolten, da er nur die Duldung des Christentums ausgesprochen hatte, jedoch noch weit davon entfernt war, es für verbindlich zu erklären; daß er sich im Laufe seiner Regierung immer häufiger dem Christentume zur Verfügung halten mußte, war allein in der allerdings alle andern Weltanschauungsverbände weit übertreffenden Macht des Christentums begründet. — In der Relation des Senators Symmachus an Theodosius über die Erhaltung des Viktoriastandbildes im Senatssaale kam zum letzten Male rein der Stolz der alten römischen staatlichen Tradition in Verbindung mit dem Gedanken der Toleranz zum Ausdruck. „Varios custodes urbibus et cultus mens divina distribuit. Ut animae nascentibus, ita populis fatales genii dividuntur" (Rel 8, PL 16, 968). Ambrosius triumphierte über Symmachus und führte den Gedanken des intoleranten „christlichen Staates" zum Siege.

46) Der Kaiser wurde im Falle Kallinikum durch Ambrosius veranlaßt, dem Bischofe und der christlichen Gemeinde die verdiente Strafe für ihren Landfriedensbruch zu erlassen (v. Camp. S. 231 ff.). Das Prinzip, mit dem Ambrosius diese Rücksichtnahme auf die Kirche — im Widerspruche mit dem staatlichen Rechtsgleichheitsgedanken — begründet hatte, war der prägnante Satz: „Cedat oportet censura devotioni" (ep. XL 11; PL 16, 1105). Die christliche Devotion wird hier über das staatliche Recht (censura)

Ambrosius war, geschichtlich gesehen, nicht der Verteidiger kirchlicher Freiheit gegenüber dem Staate; diese Züge in seinem Bilde sind, nur in einem Augenblick seiner Laufbahn hervortretend, nicht die herrschenden, obwohl sie gewiß diejenigen waren, welche am nachhaltigsten geschichtlich wirkten. Schon Facundus ist ein Beispiel für diese Nachwirkung. Daß sich aber die Zeiten grundlegend wandelten, war die Voraussetzung dieser Wirkung [47]). Ambrosius war kein Mann der Verteidigung und

---

gestellt. Vom staatsrömischen Standpunkte des suum cuique aus war die Haltung des dem Ambrosius nachgebenden Kaisers höchst ungerecht. Für den vom Christentume ganz ergriffenen Ambrosius aber war diese Ungerechtigkeit erst die wahre Gerechtigkeit, weil er diese ohne Beziehung zum christlichen Glauben nicht mehr denken konnte. Man darf daher m. E. in dem zitierten Worte des Ambrosius nicht mit v. Camp. nur eine „in der Hitze des Kampfes so kraß entschlüpfte" Formulierung sehen (S. 274). Es scheint mir vielmehr geradezu symptomatisch für des Ambr. Verhältnis zum Staate und seiner Gerechtigkeit, der außerhalb des Christentums kein Spielraum mehr bleibt. In diesem Worte, wie in der ganzen Affäre Kallinikum, ist schon realisiert, was dann Augustin theoretisch ausgesprochen hat, indem er den alten, die Staatsidee tragenden Begriff der justitia ausweitete, in ihr das Moment des rechten Glaubens als zu ihrem inneren Wesen gehörig entdeckte und eben damit der ciceronianischen Staatsdefinition den neuen christlichen Sinn gab, mit dem sie befähigt wurde, auch das neue politische Gebilde des intoleranten „christlichen Staats" theoretisch zu tragen. (Vgl. Augustin De civitate Dei XXI, 19; diese Ausführungen Augustins setzen des Ambrosius Formulierung erst ins rechte Licht.)

47) Anzunehmen ist die abschließende Formulierung v. Campenhausens: „Die Kirchenbuße des Theodosius erscheint wie das abschließende Ereignis in dem allmählichen Christianisierungsprozeß des römischen Kaisertums" (240). Wenn er dann aber, nach einer sachlich zutreffenden Analyse des Falles, schließlich sagt: „A. steht, recht betrachtet, mit seinem größten Siege nicht nur, wie er selbst meint, auf dem Gipfel der alten Kirchengeschichte und ihrer strengen Disziplinierung der Gemeinde, sondern auch schon auf der Schwelle des Mittelalters, mit seiner Forderung kirchlicher Oberaufsicht im Staat" (241), so ist dagegen doch Einspruch zu erheben. Zunächst ist die Scheidung, die C. hier zwischen dem Wesen der „alten" und der „mittelalterlichen" Kirchengeschichte macht, zu eng. Zum mindesten seit der Anerkennung des Christentums durch den römischen Staat tritt neben die interne kirchliche Aufgabe des Episkopats seine Einwirkung auf den Staat im Sinne seiner inneren Christianisierung: auch dies gehört zum Wesen der „alten" kirchengeschichtlichen Epoche. Das ist aber noch lange keine „kirchliche Oberaufsicht" über

der Trennung. Als Zeitgenosse des Theodosius an der Schwelle des christlich-katholischen Staates im vollen Sinne stehend, war sein Trachten auf eben diesen großen Verschmelzungsprozeß von Reich und Kirche gerichtet. Er war der Mann, in dem der Sieg des Christentums über den römischen Staat am sichtbarsten zum Ausdruck kam, seinen Kulminationspunkt erreichte. Das Parallelproblem, das mit jenem Prozeß freilich zugleich gegeben und aufgegeben war, aber doch zu anderen Zeiten zu akuten Krisen führte, das der Verstaatlichung der Kirche, wo der Staat als die siegreich vordringende Macht erschien, wurde in der Zeit des großen Mailänder Bischofs nicht wirklich brennend. Das Zusammenwirken von regnum und sacerdotium

---

den Staat im Sinne der mittelalterlichen potestas directa, sondern eine vor allem moralische Einwirkung, wie sie etwa auch der „Fürstenspiegel" des Ferrandus (ad Reginum) zeigt. Ein höherer Rang des Bischofs und hierarchische Weltregierung — und das erst kennzeichnet das „Mittelalter" — wird hier nirgendwo beansprucht. v. Camp. kommt zu seinem Urteil, indem er die Exkommunikation des Theodosius (die in der Tat, nach der Meinung C's, aus dem „echten" bischöflich-altkirchlichen Interesse des Seelsorgers entsprang) in Parallele setzt zu den Exkommunikationsdrohungen des A. im Falle Symmachus und Kallinikum. Hier habe A. seine kirchliche Autorität über das rein „Seelsorgerische" ins „Kirchenpolitische" ausgeweitet. Er sei mithin hier von der streng religiösen Auffassung seines Amtes in die (mittelalterliche) weltlich-politische eingeschwenkt. Dazu ist zu bemerken, daß die Antithese religiös-weltlich als Spannung zwischen seelsorgerisch und kirchenpolitisch viel zu weit genommen ist. Zwischen den beiden Bereichen des Seelsorgerischen und des Kirchenpolitischen liegt noch der ganze Bereich des Kampfes für den Glauben als einer außerseelischen objektiven Sachsphäre: und gerade dafür setzt sich Ambr. in beiden Fällen ein. (Die Bedeutung des „Glaubens" für die Kirchenidee des Ambr. stellte gerade v. C. heraus, siehe S. 128!) Es ist die im christlichen Dogma faßbare objektive Religiosität, für die A. kämpfte, Kämpfe, die als solche der Sphäre der causae religionis in jedem strengen, nur nicht subjektiven Sinne angehören. — Zudem sind gerade die Kämpfe mit Symmachus und Theodosius im Falle Kallinikum so spezifisch an die Zeitlage der ausgehenden antiken Welt, an die Zeit der Durchsetzung des Christentums geknüpft, daß auch von dieser Seite betrachtet der große Unterschied zwischen dieser und der mittelalterlichen Welt, die längst völlig und unbestritten christlich war, sich viel stärker aufdrängt als ihre Analogie. Mit großem Rechte hat, wie mir scheint, Troeltsch in seinem Augustinbuche betont, daß „Ende der Antike" nicht identisch mit „Beginn des Mittelalters" ist.

kennzeichnet die ambrosianische Stellung auch noch in den Augenblicken, wo der Bischof einzelnen Handlungen des Kaisers widersprach. Diese Stellung ist der Leos des Großen verwandt. Es war eine kurze Epoche spätantiker Entwicklung, in der dieser große Vereinigungsprozeß sich vollzog, in welcher die positivsten, gewaltigsten Geister in Kirche und Staat in dem Gedanken der Kooperation lebten, nicht in der Tendenz der Scheidung der Sphären. Für das Abendland ist diese Epoche weltgeschichtlich durch den Namen Augustins bezeichnet, jenes Mannes, der im Bereiche des gesamten kulturellen Daseins das vollführte, was Ambrosius und nach ihm Leo der Große auf der Seite der Kirche politisch vertraten [48]).

Wie ein großer atmosphärischer Wandel brachte im ausgehenden 5. Jahrhundert die stürmische Fortentwicklung der reichskirchlichen Führerstellung des Kaisers, die Abkehr von der Konzilsmethode und Ausbildung des Caesaropapismus in den Maßnahmen des Usurpators Basiliscus und des Kaisers Zeno vor allem dem Abendlande die innere Spannung der neuen Lage, die Problematik des Prozesses der Verstaatlichung der Kirche voll zum Bewußtsein. Die Übersteigerung des Reichskirchenprinzips durch die Kaiser führte zu einer großen S y s t e m k r i s e der Reichskirche, ja, wie bei der engen Vereinigung von Reich und Kirche nicht anders zu erwarten war, sogar des Reichsgedankens selber [49]). Die latenten inneren Spannungen, die von jeher dem Gebilde der Reichskirche innegewohnt und in der Zeit der schroffen Politik des Konstantius den Protest des Hosius von Cordoba und Hilarius von Poitiers hervorgerufen hatten, wurden akut; sie wuchsen zum beherrschenden Problem einer Generation von Bischöfen empor. In dem Papste Gelasius I. gipfelte die große Gegenbewegung der Kirche gegen die caesaropapistischen Tendenzen der Kaiser. In einem Augenblicke des politischen Bruches zwischen der östlichen und der westlichen Welt brachte Gelasius über die rein

48) Wobei doch bei Leo d. Gr. die latente Spannung zwischen dem östlichen Kaisertum und der römischen Kirche schon viel stärker fühlbar wird, als bei Ambrosius: die Stellung des Papstes gegenüber den Kaisern Leo und Marcian war viel gefährdeter, als die des Mailänder Bischofs Valentinian und Theodosius gegenüber. — Als letzten in der Reihe der römischen Kaiser schildert Augustin De civ. Dei V, 26 Theodosius als Ideal des christlichen Kaisers, beherrscht von den Tugenden der pietas und fides.

49) C a s p a r, Papsttum II, S. 7 ff. u. Kap. 1.

defensive Haltung der Männer wie Hosius hinaus einen Gedanken zum Durchbruch, der dazu bestimmt war, eine anders als die des ausgehenden römischen Reiches geartete Welt zu formen, die des abendländischen Mittelalters. Neben und über den alten Scheidungen einer irdischen und einer überirdischen Sphäre, den biblischen Antithesen vom Reiche Gottes und dem Reiche der Welt, die bis zu Gelasius die Diskussion des Problems der Verstaatlichung der Kirche beherrscht hatten und die, da sie in den Verhältnissen der vorkonstantinischen staatsfernen Kirche wurzelten [50]), keine wirkliche Lösung des Problems in der Zeit der in die Welt unlöslich einbezogenen Kirche mehr bieten konnten, sprach Gelasius den neuen Gedanken der Teilung der Gewalten im prägnanten Sinne aus, der sich von allen bisherigen Scheidungen der Sphären dadurch wesentlich unterschied, daß hier die geistliche „Gewalt" (potestas) der weltlichen juristisch gleichgestellt wurde, mit dem klaren Anspruche, wie jene die Welt zu beherrschen [51]). Ein großes Programm, das hierarchische Programm, wurde hier wenigstens in bedeutsamen Ansätzen vorgetragen, so daß die zweite mögliche Form christlicher Weltüberwindung ihre Ausprägung gewann, die Weltbeherrschung, da die erste, die Weltflucht, nach dem Einbau der Kirche in den Staat noch weniger als bisher das allgemein verbindliche Programm sein konnte.

Die Lage, in der sich Facundus befand, war auf das nächste der verwandt, in welcher Gelasius den Gedanken der Koordination der beiden potestates — sogar mit einem leisen Akzente der Überordnung der priesterlichen — ausgesprochen hatte. Beide Male handelte es sich um die Abwehr des äußersten Vorstoßes des kaiserlichen Kirchenregimentes, des Versuches der Glaubensfestsetzung direkt durch ein Edikt, das die legitime Autorität des Universalkonzils ausschaltete und sogar eine deutliche Spitze gegen längst rezipierte konziliare Beschlüsse zeigte. Facundus hat das Bewußtsein dieser Verwandtschaft gehabt; seine scharfe Polemik gegen den Kaiser ist in die Form der Polemik gegen Zeno gekleidet, und Gelasius ist ihm, wenn nicht in Pro defensione, so doch im Liber contra

50) Das beste Beispiel dafür ist Hilarius von Poitiers, der seine Polemik gegen Constantius unmittelbar auf die Zeiten der Verfolgungen bezog. Vgl. Liber contra Constantium c. 4, 7, 9 (PL 10, 580 f., 583, 586).

51) Caspar, Papsttum II, Kap. 1 vor allem S. 66 ff.

Mocianum Eidhelfer[52]). Es scheint auch so, als habe er den tractatus IV des Gelasius, in welchem der neue Gedanke am entschiedensten ausgesprochen wurde, vor Augen gehabt, als er sein 12. Buch schrieb; denn auch im IV. Traktate ist, wie dort, die Idee der dualistischen christlichen Reichsordnung ausgesprochen, nach welcher der rex et sacerdos Christus seinen Herrschaftsbereich an die beiden irdischen Stellvertreter gleichmäßig verteilt habe. Hier wie dort findet sich die Entgiftung der alttestamentlichen (Melchisedek-) Tradition und die ausdrückliche Abwehr der heidnischen Stellung des Kaisers als Pontifex maximus. Das Argument der menschlichen Schwachheit als Grundes der Teilung der Ämter durch Christus war schon bei Gelasius angedeutet, und die wichtige Unterscheidung, ob der Kaiser v o r oder n a c h dem Spruche der Bischöfe sein Urteil abgegeben habe, konnte Facundus dort finden, ebenso eine Wendung gegen byzantinische adulatio[53]). Und auch wenn man die facundischen Formulierungen mit den vorgelasianischen vergleicht, etwa mit denen des Hosius, Hilarius und selbst denen des Ambrosius, so zeigt sich eine schärfere, j u r i s t i s c h e r e Fassung des Verhältnisses der beiden Mächte[54]). Aber die Unterscheidung zwischen priesterlicher „auctoritas" und kaiserlicher „potestas" ist bei Facundus konsequent durchgeführt, so daß doch die deutliche Differenzierung des Wesens priesterlicher und kaiserlicher Macht, priesterlichen und kaiserlichen Rechtes hervortritt[55]).

52) In Pro def. wird Gelasius nur einmal wörtlich zitiert, und da nicht im Zusammenhange der Kaiserpolitik, sondern im Rückblick auf das Problem des Kanon 28 von Chalcedon (640 B). Auch das scheint mir bemerkenswert für den Charakter der facundischen, dem Kaiser sehr vorsichtig begegnenden Argumentationsweise. Im Liber c. Moc. wird dann der Name des Gelasius sehr betont genannt (836 B, 857 C).

53) Die bereits oben S. 104 angeführten Stellen finden sich bei Fac. Kap. 3 des XII. Buches (841 B, 843 A). Aber auch etwa XII, 2 (837 C), wie überhaupt im ganzen 12. Buch. — Von Gelasius vgl. vor allem c. 11 u. 12 des tract. IV (Thiel S. 567 f.), wo bei dem Melchisedek-Vergleich auch der Hinweis auf die heidnische Praxis zu finden ist, nur daß Facundus die beiden Argumente getrennt bringt.

54) Als Beispiel für die ältere Art der Polemik mögen etwa die in Anm. 50 zitierten Wendungen des Hilarius gelten; es geht da „contra Deum, ... ecclesiam (in einem offenbar ganz ideellen Sinne), ... sanctos" etc.

55) Die kaiserliche Gewalt wird immer als „potestas" bezeichnet (es sei denn, w o sie legitim in die Kirche eingreift; hier ist bei Facundus von

Diese Differenzierung ist bei Facundus mehr als bloß formell terminologisch, wie sie es in ep. 12 des Gelasius war. Schon in ihr deutet sich das an, was eine Gegenüberstellung des tractatus IV oder des 12. Briefes mit Pro defensione dann voll hervortreten läßt: so scharf Facundus in seiner Polemik gegen den Kaiser ist, so deutlich bei ihm die Kompetenzsphären geschieden werden, so weit in der ideellen Ableitung des Imperiums und Sacerdotiums von Christus die Parallelordnung geschieht: er tut doch nicht den letzten Schritt der vollen Gleichstellung der beiden Gewalten [56]). Es fehlt seiner Polemik der herrscherliche Ton, mit dem Gelasius von dem priesterlichen „Weltregimente" gesprochen hatte, und in dem sich erst die volle Ebenbürtigkeit bewies. Es fehlt Facundus der „Keim des Hierarchischen". Das bedeutet aber: die zukunftweisenden Gedanken des Römers, die aus dem Raume der spätantiken Welt ins Mittelalter hinüberwirkten, fehlen bei Facundus. Gerade diese Differenz zwischen den sonst so nahe verwandten historischen Erscheinungen zeigt, wie fest dieser neue Gedanke an die spezifisch römische Tradition geknüpft ist. Obwohl die Lehre von den „zwei Gewalten", das berühmte „duo quippe sunt", in dem gelasianischen Briefe nicht

der — der priesterlichen parallelisierten! — „auctoritas" des Kaisers die Rede 716 C, 841 B): so 838 B, 842 B, 846 A, 846 B, 847 A („prima pot. saec; pot. mundana; pot. temporalis" etc.). Dagegen erscheint die Macht des Priesters als „auctoritas" 843 C, 844 D, 848 C. Als „officia" stehen sie einander gleich: „sacerdotale officium" 839 A, 845 C, 848 C; officium des Kaisers: 838 C, 839 C. In diesem weiteren Begriffe des „Amtes" also sind sie koordiniert, noch nicht aber in dem engeren der Regierungsgewalt. Jedoch zeigt sich einmal eine Annäherung an die volle gelasianische Gleichsetzung 843 B: „(Leo) confirmationem fidei sacerdotum dimisit examini, quorum et commissa est potestati; quae tunc vere facta creditur, si non saecularis potestatis sententiae subscribatur." Aber sogleich folgt dann wieder die alte Scheidung zwischen weltlicher potestas und geistlicher auctoritas 843 CD. — Zu diesen Ausführungen vgl. Caspar, Papsttum II S. 65 ff.

56) Man sieht den Unterschied und erkennt, um wieviel blasser Facundus (in dieser Beziehung) ist, wenn man die beiden Schilderungen von Christi Ämtereinsetzung miteinander vergleicht. Gelasius tract. IV, 11: „Christus, memor fragilitatis humanae ... sic actionibus propriis dignitatibusque distinctis officia potestatis utriusque discrevit..." Hier ist alles durch den einen Begriff der zwiefachen potestas ausgedrückt. Facundus 841 B: „(Christus) nulli alteri dedit, quod sibi singulare servavit; sed in diversa dona sua distribuens, sicut quae propria sunt regni sacerdotibus, ita quae propria sunt sacerdotii regibus interdixit."

unmittelbar mit der römischen Stellung begründet wurde, die Zuspitzung auf Rom vielmehr erst als neues Argument an späterer Stelle hinzutrat [57]), so war doch nur Rom der Boden, auf dem sie gedeihen konnte.

Die Grenze der Formulierungen des Facundus, die hier sichtbar wird, ist vor allem in der eigentümlichen, von der römischen verschiedenen Gestalt seiner Kirchenidee begründet. Die mit der deutlichen Richtung auf kirchliche Weltherrschaft — quibus mundus hic regitur — ausgesprochene völlige Gleichordnung der priesterlichen und der kaiserlichen Gewalt war dann nicht mehr vollziehbar, wenn dem monarchischen staatlichen Absolutismus keine ebenso monarchisch aufgebaute Kirche entgegentrat. Der monarchische Akzent aber, den die Briefe des Gelasius hatten, fehlte Facundus, für den der alte nicht hierarchisch gestufte Episkopalismus galt, so daß dem Kaiser nicht ein oberster, gleichsam imperatorischer Bischof, sondern nur die breite Front des Episkopats zugeordnet werden konnte. Dies allein mußte die Stoßkraft der ideellen Antithese herabmindern. Dazu kam die tatsächliche Stellung des Afrikaners. Trotz der Gleichordnung der Bistümer, die für ihn prinzipiell bestand, war ihm, dem Bischof der kleinen Stadt, schon nach seiner provinziellen Herkunft die ebenbürtige Fronde gegen den Kaiser unmöglich. Daß Facundus dies empfand, deutet der Ruf nach dem „Ambrosius" seiner Zeit an, nach einem Manne, der der Festigkeit der kirchlichen Haltung den Nachdruck einer weit in der Welt sichtbaren Stellung geben konnte [58]). Und endlich

57) Die Sätze des Gelasius bewegen sich zunächst in den allgemeinen Antithesen zwischen priesterlicher und kaiserlicher Kompetenz, ohne gerade Rom herauszustellen. Erst am Schlusse der Gedankenreihe wird in der Form des argumentum ad maius das römische Argument – dann allerdings sehr nachdrücklich — gebracht: „Et si cunctis generaliter sacerdotibus recte divina tractantibus, fidelium convenit corda submitti, quanto potius sedis illius praesulis consensus est adhibendus, quem cunctis sacerdotibus et Divinitas summa (eine merkwürdig heidnisch anmutende Wendung!) voluit praeminere, et subsequens Ecclesiae generalis jugiter pietas celebravit?" (ep. 12, 2).

58) 850 C: „Unde credendum est quia si nunc Deus aliquem Ambrosium suscitaret, etiam Theodosius non deesset. Sed cum minor est exigendi fiducia, minor et reddendi devotio. Non est autem magnus amator veritatis, cui eam personae commendat auctoritas."

war es das Kaisertum Justinians, das noch einmal in seiner Tendenz auf renovatio imperii Romani alle zentral gerichteten Bestrebungen der alten Welt zu vereinigen suchte, welchem Facundus gegenüberstand; ein Kaisertum, das soeben daran ging, den Papst von Rom zum ersten Patriarchen des Imperiums zu degradieren, so dem geschlossenen Bau der kaiserlichen Reichskirche den Schlußstein hinzufügend. Die Zeit des fast schon vollzogenen Bruches und die dieser Restauration, die Zeiten Zenos und Justinians waren, trotz generell verwandter kirchenpolitischer Tendenzen, nach ihrer staatlichen Gesamtorientierung entgegengesetzte Epochen.

Das lehrt auch die genauere Betrachtung der facundischen Formulierungen. Mindestens zunächst wird von dem afrikanischen Bischof der status der Reichskirche und das mit ihm gegebene kaiserliche Kirchenregiment konstantinisch-theodosianischer Prägung durchaus anerkannt. Im 3. Kapitel des 5. Buches seiner Schrift, in dem die Synodalentscheidung von Chalcedon zur Debatte steht, gibt er eine aktenmäßige Schilderung des Konzilverlaufs. Dabei verschweigt er nicht, daß der Kaiser über die Zulassung eines Bischofs zum Konzil entschieden (638 C), daß er intervenierend eingegriffen hatte (638 D), daß man vor der Verdammung Dioskors (638 D) und — was in unserm Zusammenhange einer causa fidei noch wichtiger ist — vor der endgültigen Festsetzung der dogmatischen Kanones eine Relation an den Kaiser geschickt, und daß der Kaiser der entscheidenden Schlußsitzung beigewohnt hatte (641 A). Ohne die geringste polemische Bemerkung nimmt Facundus das alles hin als eine Selbstverständlichkeit, auch ohne es zu verhüllen. Die Reichskirche, deren letzte, caesaropapistische Stufe er leidenschaftlich bekämpft und deren Idee dem Gedanken der Trennung der Sphären widerspricht, ist für ihn einfach Gegebenheit. Gelasius hatte in voller Konsequenz seiner Lehre den reichskirchlichen Charakter des ökumenischen Konzils negiert und die Kompetenz desselben allein auf den römischen Auftrag gestellt: „ac pro veritate (apostolica sedes) ut synodus Chalcedonensis fieret, sola

decrevit“ [59]). Facundus vollzieht eine ähnliche Umdeutung der historischen Realität nicht. Er gesteht dem Kaiser eine kirchliche Autorität zu. Bei der Zusammenfassung der Stimmen zugunsten Diodors, des Lehrers Theodors von Mopsuestia, nennt er als maßgebende Autoritäten neben den großen Theologen und einem Universalkonzil die Namen dreier Kaiser (731 A). Durch Aufnahme in sein Werk rezipiert er, der mit großer Schärfe gegen den Anspruch des justinianischen Ediktes, Chalcedon zu „reinigen“, Front macht, ein theodosianisches Edikt, in welchem es hieß: „Oportet undique post hanc legem purgatam esse apud omnes Christianorum religionem“ (620 C) [60]). Es findet sich eine Stelle, an der Facundus in einer prägnanten Formel die kirchliche Autorität des Kaisers anerkennt, zugibt, daß ihm in der Kirche eine selbständige Autorität neben den kirchlichen Organen zukomme: „Neque enim parvi pendere sancta synodus debuit beati quoque imperatoris illius (Theodosii) judicium, cui tantum ab Ecclesia tribuenda fuit auctoritas, quantum sibi ille nihil auctoritatis contra Ecclesiam vindicavit“ (716 C). Diese Formel hat eine große Verwandtschaft mit jener, in welcher Facundus die Stellung des römischen Bischofs bestimmt hatte [61]). Der Orientierungspunkt ist beidemal die Idee der Kirche als eines schwer genauer faßbaren großen Traditionszusammenhanges, der die einzelnen organisatorischen Machtfaktoren in ihr überwölbt und in engen Grenzen hält. So schwer faßbar und konkret umschreibbar diese Kirchenidee auch sein mochte, von so großer praktischer Bedeutung für die Zurückweisung kaiserlicher oder römisch-päpstlicher Übergriffe war sie dennoch.

Zeigt sich also auch hier, daß Facundus im Rahmen des Reiches und sogar der Reichskirche bleibt, so tritt doch in seinem Werke jener Prozeß der zum endgültigen Bruche drängenden unaufhaltsamen Entfremdung des Ostens und Westens, des orientalisierten Reiches und der abendländischen Kirche hervor. Die Stim-

59) Ep. 26, 5 (Thiel 400). Vgl. auch tract. IV, 2 (Thiel 538): „(ungültig sei an Chalcedon) quae per incompetentem praesumptionam ilic prolata sunt vel potius ventilata, quae sedes apostolica nullatenus delegavit.“

60) Siehe Einleitung Anm. 19.

61) Siehe oben S. 84.

mung der gelasianischen Polemik, in der kaum noch ein Moment der Friedensbindung im Rahmen des alten Reiches lebendig war, lebt stark in der facundischen Schrift wieder auf. Man kann dabei eine sehr deutliche Verschärfung des Tones am Schlusse von Pro defensione feststellen. Während jene „reichskirchlichen" Formulierungen aus den früheren Teilen, etwa aus dem 5. Buche, stammen, enthält das letzte Buch, und es allein in so starkem Maße, die unmittelbare Anknüpfung der Dreikapitelopposition an die Zeit des akazianischen Schismas [62]). Auch bei Facundus tritt schließlich das System der Reichskirche in eine große Krise; das System der Reichskirche selber, nicht erst seine letzte Stufe, der Caesaropapismus. Denn wenn des Facundus Polemik auch ihren Ausgang nimmt von dem Kampfe gegen die Methode des unmittelbaren kaiserlichen Kirchenregimentes in den causis fidei, so trägt ihn doch die Hitze des Streites weiter. Jener Satz, der, über Leo den Großen hinausführend, die Unantastbarkeit der universalkonziliaren Entscheidungen nicht nur in den causis fidei, sondern in allen Fragen der kirchlichen Einheit und Pazifikation feststellt [63]), entzieht der kaiserlichen Reichskirchenpolitik jede Elastizität und Selbständigkeit der prinzipiellen Entschließung. Die unitas war der zentrale Wert der Reichskirche, den der Kaiser zu bewahren suchte. Facundus spricht ihm gerade hier die Berechtigung zum Eingreifen ab. In der Wendung gegen des Zeno Henotikonpolitik „consentiamus praedicationi potentiae saecularis, quae ... fallendo vel tacendo quod verum est, facere se posse credidit unitatem" (848 A), stellt er das Prinzip der „veritas" dem der reichskirchlichen „unitas" polemisch entgegen und entwertet dadurch das Kardinalprinzip der Reichskirche. Die Bezeichnung der vom Kaiser „non haereticorum conversione, sed contagione et commixtione" geschaffenen Pseudounitas als schlimmer „confusio" (845 B u. a.) trifft den Kern aller kaiserlichen Kirchenpolitik. Ein generelles Verdikt gegen die kaiserlichen Versuche der Lösung des reichskirchlichen Hauptproblems, der Bindung der ägyptischen Schismatiker, ist das gegen „Zeno"

62) Dazu unten Kap. VI S. 136.

63) Das Zitat 578 B: „non autem in sola fidei definitione ..." wendet seine Spitze gegen die Verdammung des Ibas durch Justinians Edikt.

gerichtete Wort: „Existimavit per singularem sapientiam ... invenire se posse rationem faciendae unitatis, quam nullus ante per tot tempora potuerit invenire" (848 A). Die innere Konsequenz seines Standpunktes treibt Facundus schließlich dahin, die Aufgaben des Kaisers in einer Weise zu bestimmen, die ihn völlig aus der Sphäre der Kirche ausschließen, ganz auf die „Welt" beschränken: „Nunquid jam domuerat vel pacaverat — so heißt es wieder von ‚Zeno' — omnes infensas rei publicae nationes? Jam per diversas imperii sui provincias seditiones ac seditionum causas abstulerat? Jam cunctis criminalium sive civilium causarum querelis convenientem dederat finem? Cum igitur his non sufficeret, quibus nemo sufficere potest, quomodo ... etiam periculis se alienis immergeret?" (847 B). Die Sicherung des Reiches nach außen, die Garantie der politischen und rechtlichen Sicherheit nach innen, dies allein scheint der Bereich der kaiserlichen Gewalt bleiben zu können.

Jedoch bleiben dies Konsequenzen, die aufklingen und eben damit die Möglichkeit einer ganz tiefen Scheidung enthüllen, die aber in Wahrheit nicht ausgebaut werden. Anders ist die Stellung des Facundus als die der rigoristischen Donatisten, die im Moment des ersten Eingreifens der kaiserlichen Gewalt in kirchliche Dinge sich allerdings zu radikalster Abwehr gestellt hatten [64]). Das rein antithetische Verhältnis zur weltlichen Gewalt gibt es für ihn nicht; seine Opposition ist spannungsvoller. Es besteht eine Divergenz zwischen Sätzen, in denen Facundus im Sinne der konstantinisch-theodosianischen Tradition im Gedenken an den Frieden von 519 Justinian als „recuperator pacis ecclesiasticae" (848 C) preist und den Kaiser Marcian als den „per quem non solum desperatae rei publicae salus, sed etiam Ecclesiae diu concussae requies data est" (858 A), in denen also der Kaiser als Schöpfer der unitas Ecclesiae anerkannt und gefeiert wird, — und anderen Sätzen, in denen das Hauptproblem gerade dieser staatlichen pazifizierenden Kirchenpolitik, der die Einheit der Kirche in Gefahr bringende Streit der Bischöfe berührt wird. Hier heißt

64) Carlyle, Med. pol. theor. I 148 (179); das Zitat bei Optatus „Quid est imperatori cum ecclesia?" — Nach dem Liber c. Moc. muß sich Facundus von kaiserfreundlicher Seite wegen seiner unversöhnlichen, die Spaltung nicht scheuenden Haltung den Vergleich mit den Donatisten gefallen lassen (855 C ff.).

es: „Sed enim praedicatoribus veritatis, quasi bobus, de quibus dicitur: bovi trituranti os non infrenabis, nonnunquam contra stimulum calcitrantibus [65]) videtur Ecclesia, cuius illi vectores doctoresque sunt, velut arca illa nutare (scil. arca domini II. Reg. 6, 7); sed non est Ozae (des Laien) officii continere. Praecedit illam suus David, qui deducit exsultans: ipse manu fortis invisibiliter eam regit, per quos eam regi constituit. Et ideo nutare quidem potest, cadere nunquam potest. Nihil igitur habes, Oza, quod simulatione piae sollicitudinis excuseris, quia divino judicio pro temeritate percuteris" (841 A). Der Idealismus des Glaubens an die göttliche Bewahrung der Kirche trotz der Irrungen unter ihren Vorstehern lehnt hier — cadere nunquam potest — das kaiserliche Eingreifen ab, das an anderer Stelle gelobt wird. Gewiß ist es der Begriff der Ketzerei und der Ketzerbekämpfung, der die Spannungen, welche hier vorliegen, weitgehend theoretisch neutralisiert; das legitime Amt des Kaisers als Ketzerhammer — „vel decreto sancti concilii, vel auctoritate ipsius principis Marciani ab haereticorum collisionibus requiescens Ecclesia" (841 B) — wird von dem usurpierten des Richters über Bischöfe geschieden. Aber die Anwendung des Begriffes „Ketzer" selber war doch stets erst die Folge tatsächlicher Entscheidungen, die oft genug durch die Machtmittel des Kaisers durchgesetzt wurden, nicht ihre Ursache. Daher ist dieser Begriff keine Lösung gerade in strittigen Fragen. —

Voller Spannungen ist des Facundus Opposition gegen Justinian, eben jenen Spannungen, die das komplexe Gebilde der Reichskirche, deren Glied schließlich auch der afrikanische Bischof war, in sich trug und die sich aus der Verbundenheit von imperium und ecclesia, die eine Schicksalsgemeinschaft waren bei steter innerer Rivalität der weltlichen und der geistlichen Gewalt, ergeben mußten. An Gelasius und ältere Scheidungen der Sphären anknüpfend, suchte Facundus den Gedanken der Autonomie der Kirche zur Geltung zu bringen; jedoch wirkte die tatsächliche Lage der Dinge überall

65) Zu diesem biblischen Bilde vgl. die Stelle aus dem Konzil von Karthago 525, wo der Fall eines widerstrebenden Bischofs behandelt wurde (Mansi VIII, 639 C): „Si vero quisquam insanie stimulatus habenis bos arietare maluerit, nullatenus admittatur et aut admonitus redeat, aut confusus sagacem sentiat disciplina."

hemmend ein. Man sieht, wie die Konsequenz des christlichen Reichsgedankens, des Caesaropapismus, die Konsequenz der Kirchenidee heraustreibt; wie sich diese aber nicht frei entfalten kann, da es dem Zeitalter nicht gemäß ist. Schwer arbeitet Facundus, der fast allein kämpfen muß, an der Befreiung der Ecclesia, und klar genug ist seine Frontstellung gegen die Kaiserkirche Justinians; aber seinem Kampfe bleibt selbst in der Formulierung der Idee der Erfolg versagt.

Die Tendenzen, die damals vor allem in Afrika zum Ausdruck kamen, wurden von Justinian erstickt. Facundus selber wurde verfolgt, mußte fliehen und, um der Verbannung zu entgehen, sich verbergen [66]). Das byzantinische System setzte sich durch. Trotz ihrer Erfolglosigkeit ist aber diese Opposition nicht ohne Bedeutung; kam doch in ihr die gegenüber dem Osten sich kämpferisch bewährende westliche „libertas Christiana" zu starkem Ausdruck [67]), die die Bewegung, das Fortschreiten der abendländischen Geschichte in späteren Zeiten mit getragen hat. Wenn auch in den großen Kämpfen des Mittelalters zwischen imperium und sacerdotium nicht die Stimme des Facundus, sondern die des Gelasius, von Papst Nicolaus I. und dann wieder von Gregor VII. aufgenommen, wirksam wurde, wenn also der afrikanische Bischof keine unmittelbar in jene Zeiten hinüberwirkende Rolle gespielt hat, so sieht man doch bei der Betrachtung des Dreikapitelstreites, daß sogar in der Zeit des justinianischen Caesaropapismus neben der alles überwältigenden Macht des Imperiums auch die abendländische Kirche in einigen führenden Männern voll Lebens war, daß mit ihr auch damals jener Faktor kräftig dastand, der einmal zusammen mit anderen Faktoren die mittelalterliche Welt aufbauen sollte. Die Kontinuität des geschichtlichen Lebens blieb auch in dieser Zeit gewahrt.

---

66) Vgl. den Anfang des Liber c. Mocianum (853 C).

67) Wiederum mit dem Rückblick auf die idealisierte Zeit des Kaisers Leo (siehe oben Kap. II Anm. 37) heißt es gegen Ende von Pro def. (842 B): „Considerandum vero est quae fuerint illo tempore Christianae libertatis in quam sumus vocati responsa, cum Leo, religiosissimus imperator, non de temporali potestate quam acceperat, sacerdotes Dei terreret, sed potius contra timorem humanum timorem eis Dei omnipotentis incuteret."

6. Kapitel.

# Wirkung und Zusammenbruch der afrikanischen Opposition gegen Justinian. Die späteren Schriften des Facundus.

In der Frage nach dem Zeitpunkt der Vollendung und Veröffentlichung von Pro defensione trium capitulorum besteht keine Einhelligkeit in der Literatur[1]); aus der Schrift des Facundus selbst sowie einigen ihr nahestehenden Überlieferungen kann jedoch eine Antwort von zumindest hoher Wahrscheinlichkeit gewonnen werden.

Zunächst ist gewiß, daß die Schrift erst nach dem Bruche mit Vigilius vollendet wurde. Wenn auch verdeckt, so tritt doch deutlich genug aus ihr ein starker Gegensatz zum Papste hervor, der sich im Fortgange der facundischen Darlegungen steigert[2]). Die starke Polemik gegen die Wetterwendischkeit des Papstes ist in der Schrift selber schon ein deutlicher Hinweis darauf, daß sie erst nach dem Judicatum Vigils abgeschlossen worden ist, obwohl an keiner Stelle das Judicatum direkt genannt wird. Gesichert wird dann dieser Ansatz völlig durch die Kombination der Praefatio mit dem späteren Liber contra Mocianum des Facundus, die in dieser Beziehung richtig schon Hefele in seiner Konziliengeschichte durch-

---

1) Hefele, Konziliengeschichte II, 826 f. (dazu 814, 819/20: = Hef.-Leclercq III, 1 S. 32 f., 18, 24 ff.) setzt Fertigstellung und Publikation in die Zeit unmittelbar nach dem Erlaß des vigilischen Judicatums (Karfreitag 548); ein Ansatz, den G. Krüger, Hauck RE Art. Facundus als „herrschende Meinung" bezeichnet. Demgegenüber denkt Baronius an die Zeit vor dem Judicatum, ebenso, mit Polemik gegen Hefele, Dobroklonskij, der die Vollendung der Schrift etwa an den Anfang des Jahres 548 rückt, auf jeden Fall aber vor den Erlaß des Judicatums. Ihm stimmt Harnack in seiner Besprechung des Buches von D. in der Theol. Lit. Ztg. bei. Jülicher, in seinem Art. Fac. in Pauly-Wissowa RE ist derselben Meinung; ebenso Bardenhewer, Altkirchl. Lit. V, und G. Krüger in Schanz: Gesch. d. röm. Lit. IV, 2, 1920, S. 582. — Diehl, l'Afrique byzant. 439 folgt der Chronik Victors von Tonnea und nimmt das Jahr 550 an, ebenso Caspar, Papsttum II, 259. — Kihn, Theodor v. Mops. S. 50 Anm. 1. tritt für das Jahr 551 ein.

2) Siehe Kap. IV.

geführt hat[3]). Facundus berichtet in der Praefatio zu Pro defensione, der Papst habe die Verhandlungen zur Prüfung der Dreikapitelfrage plötzlich unterbrochen und von den anwesenden Bischöfen schriftliche Vota verlangt; da zu diesem Zeitpunkte sein Werk noch nicht vollendet gewesen sei, habe er in kurzer Frist einen Auszug aus ihm fertigstellen müssen (528 B). In ausführlicher Schilderung kommt Facundus dann im Liber contra Mocianum noch einmal auf diese Phase des Dreikapitelstreites zurück (859—862 A). Indem er den Mißbrauch mit den schriftlichen Äußerungen der Bischöfe anprangert und dabei schwere Vorwürfe gegen Vigilius richtet, erklärt er, daß durch diese Entwicklung die völlige Abhängigkeit des römischen Bischofs vom Kaiser erwiesen worden sei, was ihn veranlaßt habe, die Gemeinschaft mit ihm aufzugeben. Er sei dazu genötigt worden, nachdem Vigilius, „hic judex" (863 A), „prius anathematizasset Ecclesiam" (861 D), eine starke Wendung gegen das Judicatum, welches an anderer Stelle im Liber contra Mocianum ausdrücklich verworfen wird („nefandum illud judicatum" 868 A).

Insoweit also ist Hefele im Recht. Wenn er aber dann aus dem unbestreitbaren Befunde, daß in Pro defensione der Papst relativ geschont wird, den Schluß ziehen zu müssen glaubt, die Publikation der facundischen Schrift sei unmittelbar nach dem Karfreitage 548 erfolgt, als eine Verhärtung der Gegensätze noch nicht eingetreten sei, so ist diese Konsequenz als nachweislich falsch abzuweisen. Unmittelbar nach dem Erlasse des Judicatums war Facundus alles andere als relativ milde gegen den Papst gestimmt. Der Liber contra Mocianum zeigt, mit welch leidenschaftlicher Bewegung er die durch den plötzlichen Abbruch der Papstverhandlungen offen zutage tretende Bindung Vigils an den Palast aufgenommen hat. „Acephalos coram ipso judice (scil. Vig.) alacres et exsultantes aspeximus, cum episcopos ad eum adducerent eadem responsa portantes. Et quando haec sic inhaereant cordibus audientium, aut sic ea detestari ac lugere possitis, sicut nos, in quorum animis ipsorum malorum adhuc imago versatur?" (861 A). Neben diesem Zeugnis

3) Das ist unbedingt gegen die Kritik Dobroklonskijs festzuhalten. D. stützt sich im wesentlichen auf das Argument, daß Fac. „von der Rechtgläubigkeit Vigils überzeugt" gewesen sei; was es aber damit in Wahrheit auf sich hat, zeigen die oben angeführten Stellen. Über die indessen nicht zu bestreitende Schonung Vigils in Pro def. unten S. 135 ff.

für die Stimmung, die Facundus in der Zeit des Erlasses des Judicatums bewegte, gibt der Liber contra Mocianum auch genaue Nachricht von den publizistischen Schritten, die Facundus nunmehr unternahm. Er ließ jetzt jede Rücksicht beiseite, geißelte öffentlich die widerspruchsvolle Haltung des östlichen Patriarchats und veröffentlichte Geheimdokumente, die Vigilius auf das schwerste kompromittierten[4]). Dies also, der radikale Bruch und die offenste publizistische Frontstellung war die unmittelbare Wirkung des Vigilschen Judicatums auf Facundus, was, wäre Pro defensione in diesem Augenblick veröffentlicht worden, ganz gewiß auch in dieser Schrift zum Ausdruck gekommen wäre. Daß aber die erste Reaktion auf den doch überraschenden völligen Übertritt des Papstes zur kaiserlichen Partei nicht noch zurückhaltend, relativ milde war, sondern gerade ganz schroff polemisch, dürfte — im Gegensatz zu Hefeles Meinung — auch ohne das Zeugnis des Liber contra Mocianum aus inneren Gründen als das Natürliche anzusehen sein.

In klarem Gegensatz zu der schroffen Offenheit des Liber und der nach dem Judicatum veröffentlichten „Enthüllungen" steht die Zurückhaltung gegenüber Vigilius in Pro defensione. Deutliche Anzeichen sprechen dafür, daß es eine b e w u ß t e Zurückhaltung war, daß Facundus hier Wesentliches v e r s c h w i e g. Während z. B. die Anklagen gegen die Patriarchen des Ostens in Pro defensione hineingenommen wurden, fehlen hier die Enthüllungen über Vigilius[5]). Noch bemerkenswerter aber ist, daß Facundus in Pro defensione nichts davon erwähnt, daß Vigilius, als er in Konstantinopel eingetroffen war, die Partei um Menas, den Patriarchen der Kaiserstadt, von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen hatte, wie

4) Liber c. Moc. 861 C f.

5) Vgl. Pro def. IV, 4 (625 ff.). Die folgenden Ausführungen leiden darunter, daß von des Facundus Schrift keine Edition nach modernen Grundsätzen vorliegt. Es besteht immerhin die Möglichkeit, daß die direkt gegen Vigil polemisierenden Stellen zu einem späteren Zeitpunkte gestrichen worden sind (wie etwa auch die Schrift des römischen Diakons Rusticus sich eine Verstümmelung im propäpstlichen Sinne hat gefallen lassen müssen); darüber könnte vielleicht die Handschriftenkritik Auskunft geben. Die Verstümmelung wäre mir wahrscheinlich, wenn die Annahme zwingend wäre, daß das „quod a l i b i fecimus" des Liber c. Moc. 861 C auch die Vigil-Enthüllungen mit umfasse und beides auf Pro def. IV, 4 bezogen werden müßte. Vgl. auch Exkurs II, zu Buch IV.

er ebenfalls im Liber contra Mocianum berichtet[6]). Es ist ganz zweifellos, daß die entsprechenden Partien von Pro defensione während oder nach den Papstverhandlungen, also nach der Ankunft Vigils in Konstantinopel, niedergeschrieben wurden: und dennoch erwähnt Facundus nur jene mahnenden Schreiben Vigils, die er von der Reise an Menas und den Kaiser gesandt hatte, und die die Ablehnung der Dreikapitelverdammung noch in einer unverbindlichen Form zeigen. Der definitive Schritt, der dann freilich durch den päpstlichen Umfall rückgängig gemacht wurde, wird von Facundus übergangen, obwohl gerade er ein starkes Argument in seinem Sinne gewesen wäre. Daß Unterdrückung wichtiger Vorgänge in Pro defensione also nicht bedeutet, daß sie noch nicht eingetreten waren, lehrt dieser Befund. Ein Schluß auf die Datierung ist aus dem argumentum ex silentio nicht zu gewinnen. Genau so wie die Nichterwähnung der Trennung des Papstes von Menas ein bewußtes, tendenziöses Verschweigen war, war das Übergehen des Judicatums ein solches wissentliches Verschweigen. Pro defensione trium capitulorum scheint demnach bewußt darauf angelegt zu sein, das Verhältnis zum Papste nicht zu verschärfen.

Dies muß im Zusammenhang mit der Lage der Dinge zur Zeit der Publikation der facundischen Schrift stehen. Die Frage erhebt sich hier wieder, wann diese erfolgte. Negativ ist sie beantwortet. Weder — wie Bardenhewer will — in der Zeit vor dem Karfreitage 548, noch unmittelbar danach, wie Hefele will. Sie ist auch positiv zu beantworten, wenn man der Überlieferung vertraut. Der Chronist Victor von Tonnea, ein Zeitgenosse des Facundus, Afrikaner wie dieser, ebenfalls zu der Partei der für die Unantastbarkeit Chalcedons kämpfenden Männer gehörig, also ein Mann, der Facundus außerordentlich nahestand, berichtet, daß des Facundus 12 Bücher Pro defensione trium capitulorum im Jahre 550 bekannt wurden, in eben der Zeit, als das Konzil von Karthago autoritativ zur Dreikapitelfrage Stellung nahm, dem Papste Vigilius die Gemeinschaft

6) L. c. M. 862 C: „Propter quod (Vig) et illos qui talibus communicaverant veniens in regiam civitatem a communione suspendit." (Vgl. Caspar, Papsttum II, 253.) Dazu Pro def. IV, 3 u. 4 (626 B eine Anspielung auf die Papstverhandlungen in Konstantinopel).

aufkündigend[7]). Es liegt kein Grund vor, dieser Nachricht zu mißtrauen.

Ehe hierzu indessen endgültig Stellung genommen werden kann, muß die Frage nach dem Ort der Veröffentlichung von Pro defensione erörtert werden. Diese Frage dürfte lösbar sein. Der wahrscheinlich im Jahre 551 geschriebene Liber contra Mocianum[8]) ist, in sehr deutlichem Gegensatz zu den auf die Welt des Ostens zugeschnittenen Büchern Pro defensione, ganz auf afrikanische Zustände berechnet, eine Schrift rein für die innerafrikanische Auseinandersetzung. Sie kann nicht in Konstantinopel geschrieben sein. Eine Stelle in dieser Schrift selbst beweist das dazu zwingend. Facundus spricht davon, daß sich die Meinung seines Gegners Mocian gewandelt habe, wie er nunmehr aus Nachrichten sehe, die im Gegensatz zu Berichten stünden, welche ihm ein befreundeter afrikanischer Abt aus Konstantinopel gesandt habe. Er fährt fort: „Sed et Carthagine similiter, ut advertimus, astruebat (Moc) quod praedictus Mopsuestenus Theodorus juste ac regulariter post mortem fuerit condemnatus" (855 B). Facundus ist hiernach mit Mocian in Karthago persönlich zusammengetroffen, in einem Dispute über die Frage der Rechtmäßigkeit der Exkommunikation Theodors von Mopsuestia. Dieses Zusammentreffen aber setzt die Rückkehr des Facundus aus Konstantinopel voraus; denn nur sehr zögernd begann man in Afrika, sich mit dem Dreikapitelproblem zu befassen[9]), und Facundus war schon in einem sehr frühen Stadium des Kampfes in Konstantinopel, längst vor der Ankunft Vigils, so daß diese Begegnung in Karthago vor dem konstantinopelschen Aufenthalt des Facundus nicht stattgefunden haben kann.

Ich möchte diese Begegnung in die Zeit des großen karthagischen Konzils von 550 setzen, wo die Gesamtkirche Afrikas demonstrativ zum Dreikapitelproblem Stellung nahm und also alle wichtigen Männer in Karthago versammelte. Facundus muß als der beste Kenner der Streitfragen angesehen werden, den die afrikanische Kirche hatte. Sein großes Werk war so autoritativ, daß später sogar der Papst Vigilius und Pelagius, der gute Kenner des Ostens, als sie

7) Victor Tonnennensis epi Chronicon ad ann. 550 (MG auct. ant. XI, 202).

8) Dazu Exkurs III.

9) Siehe oben S. 46.

ihre Schriften gegen die Verdammung der Dreikapitel schrieben, auf Facundus zurückgriffen [10]). Er war der Vorkämpfer seiner Kirche vor dem Kaiser; der führende Publizist, der auf wertvolles Geheimmaterial zurückgreifen konnte (Vigil-Enthüllungen 548); der Editor der Akten der Papstverhandlungen [11]); er arbeitete unaufhörlich für die Sache Chalcedons. In kritischen Momenten, wenn es für die afrikanische Kirche galt, einen gefährlichen Angriff der kaiserlichen Partei zurückzuweisen, wurde er aufgerufen, selbst aus seinem Schlupfwinkel die Sache zu führen [12]). Sollte die afrikanische Kirche, als sie sich zu ihrer großen Demonstration entschloß, ihre Beschlüsse von Karthago ohne die Mitwirkung ihres ersten Fachmannes getroffen haben? In Verbindung mit dem Hinweis im Liber contra Mocianum auf einen Aufenthalt des Facundus in Karthago können diese Überlegungen seine Teilnahme an dem großen Konzile sehr wahrscheinlich machen.

Wenn nun aber Facundus um 550 in Afrika, ja in Karthago war und seine Schrift nach Victor in eben derselben Zeit publik wurde, so muß sie in Afrika veröffentlicht worden sein. Diese Konsequenz wird durch den Befund der Praefatio entscheidend gestützt. In ihr nämlich findet sich ein Satz, der schwerlich in Konstantinopel geschrieben worden ist. „Hoc opus suadentibus fratribus ad imperatorem Constantinopoli scripsi. Quo necdum finito ac pertractato, adductus est Romanus episcopus" (527 B). So schreibt man nicht, wenn man sich noch an dem Orte befindet, der genannt wird. So konnte Facundus nur schreiben, wenn

---

10) Vgl. die zahlreichen Beziehungen zu Facundus im Constitutum Vigils von 553, die Günther in seiner Edition der Collectio Avellana (corp. script. eccl. lat. 35; epp. pars 1, ep. 83) nachgewiesen hat. Bei Pelagius handelt es sich um seine Schrift aus dem Gefängnis in der letzten Phase des Dreikapitelstreites: In defensione trium capitulorum, ed. 1932 von Devreesse, Studi e testi 57; von mir in ihrem Verhältnis zu Facundus besprochen Ztschr. f. KG. 51, 1932, S. 566 f.

11) L. c. M. 859 B. Bei Gelegenheit eines Zitats aus diesen Aktenveröffentlichungen sagt Facundus: „Accipite quae in judicio ipsius Vigilii inter alia fuerim prosecutus, sicut editae nobis ab officio tertiae actionis gesta declarant." Immerhin läßt der Wechsel zwischen dem Singular (fuerim) und dem Plural (nobis) auch die Möglichkeit dieser Aktenpublikation von dritter Seite offen.

12) L. c. M. 853 C.

er nicht mehr in Konstantinopel weilte. Dieser Hinweis deutet in die gleiche Richtung, wie der im Liber contra Mocianum. Wenn man aber annimmt, daß die 12 Bücher Pro defensione nicht in Konstantinopel, sondern in Afrika publiziert worden sind, so erfährt folgende Tatsache noch eine besondere Beleuchtung. Wie schon gesagt wurde[13]), läßt das 12. Buch fast völlig die Tarnung des Angriffs gegen Justinian fallen, diskutiert im Zurückgreifen auf die Zeit des akazianischen Schismas in schroffstem Ton die Politik Justinians, wie es in keinem der früheren Bücher in ähnlicher Weise geschieht. Es scheint doch, als ob dieser schroffe Ton erst möglich wurde, als Facundus dem Kaiserhof wieder fern war, als ihm in Afrika eine Stimmung entgegentrat, die ihn an die Zeiten des großen Schismas erinnern konnte. Der Liber contra Mocianum ist der klarste Ausdruck dieser afrikanischen Stimmung. Auf Grund dieser Beobachtungen und Erwägungen wird die Nachricht bei Victor zum Jahre 550 als richtig anzusehen sein; vielleicht kann man sie sogar prägnanter dahin auswerten, daß die Schrift Pro defensione nicht nur in der Zeit des großen karthagischen Konzils bekannt wurde, sondern — obgleich als selbständige Aktion — im Zusammenhange mit diesem großen Unternehmen der afrikanischen Kirche[14]).

---

13) Siehe oben S. 97.

14) Ich stelle mich damit zu Diehl und Caspar, die, ohne die Frage der Datierung der facundischen Schrift zu diskutieren, Victors Angabe hinnehmen. Die Gegengründe scheinen mir nicht durchschlagend zu sein, von dieser in diesem Falle sehr guten Überlieferung abzugehen. — Kihn, Theodor v. Mops. kommt mit seinem Ansatz (551) zu einem ähnlichen Ergebnis; er entscheidet sich für diese Zeit, weil damals die Afrikaner schon wieder mit Vigilius zusammengegangen seien, was die Schonung Vigils verständlich mache. Da dies Zuammengehen jedoch erst nach der Rücknahme des Judicatums, ja endgültig wohl erst in der Zeit nach Erlaß des zweiten kaiserlichen Dreikapitelediktes (Juli 551) der Fall gewesen ist, die Publikation von Pro def. aber bestimmt vor dem zweiten Kaiseredikte erfolgte (dazu unten S. 139 ff.), so scheint mir diese — an sich unnötige — Korrektur Victors nicht stichhaltig zu sein. (Vielleicht aber wollte Kihn Victor gar nicht korrigieren, sondern berücksichtigte nur nicht die besondere Datierungsweise Victors, und verstand daher das Datum falsch; zu dieser Datierungsweise Victors siehe Hefele, Konz. Gesch. II, 827.) — Wenn ich meinen Ansatz der Chronologie in diesem Falle auf Victor zu gründen wage, so stelle ich mich nicht in Gegensatz zur Beurteilung Victors durch Holder-Egger (Untersuchungen über

Wird nicht aber dieser vor allem aus äußeren Gründen des Überlieferungsbefundes zu vertretende Ansatz durch einen unüberwindlichen inneren Widerspruch unmöglich gemacht? Ergibt sich doch die scheinbar paradoxe Tatsache, daß im Augenblick des offenen Bruches mit dem Papste eine Schrift erscheint, die sich gerade gegenüber Vigilius bewußt zurückhält. Indessen zeigen gerade die Zeitumstände, daß hier keine Schwierigkeit vorliegt. Die Publikation von Pro defensione tritt jetzt in Zusammenhang mit einer großen kirchenpolitischen Aktion der gesamtafrikanischen Kirche. So entschieden diese Aktion auch war, sie war nicht darauf angelegt, einen unheilbaren Bruch mit Kaiser und Papst zugleich herbeizuführen. Sie war eine mächtige Demonstration, die immer die Möglichkeit späterer Verständigung offen ließ. Im Liber contra Mocianum findet sich ein direktes Zeugnis für die Mäßigung der Synodalen. Einige Heißsporne waren unter den afrikanischen Bischöfen, wie jener Sorcius, von dem Facundus berichtet, die sich dazu fortreißen ließen, das Anathem gegen die Anhänger der Dreikapitelpolitik, also auch gegen Vigilius, zu schleudern. Von solchen radikalen

einige annalistische Quellen zur Geschichte des 5. und 6. Jhrdts. NA I, S. 298 ff.); nur scheint mir dieses Urteil einseitig zu sein. Holder-Egger betont freilich stark die chronologische Unzuverlässigkeit der victorschen Chronik, die er „die schlechteste Chronik jener Zeit" nennt. Diese Beurteilung ruht aber allein auf der Kritik des eigentlich chronologischen Gerüstes (Konsulreihen) und der profangeschichtlichen Angaben Victors, dazu solchen aus der Zeit, die V. nicht selbst erlebt hat. Wenn Konsulreihen nicht stimmen, so zeigt dies nur einen Mangel an spezifisch historiographisch-chronologischem Interesse (oder deutet auf schlechte Vorlagen hin, wobei im Falle Victors beachtet sein will, daß er seine Chronik z. T. im Exil schrieb). Ein entschiedener historischer Wert der victorschen Chronik liegt in ihren kirchengeschichtlichen Angaben aus seiner eignen Zeit, im besonderen in den Angaben zum Dreikapitelstreit, wo sie gerade für afrikanische Vorgänge wichtige Nachrichten enthält. Auf diesem Gebiete lag das Interesse Victors; seine Chronik ist, zum mindesten in ihren (wertvollsten) Schlußpartien, ein Stück afrikanisch-chalcedonensischer Kirchenpolitik und Polemik. Auch sie ist viel mehr eine antikaiserliche Streitschrift, als eine beschaulich-chronographische Darstellung. Wenn man dies beachtet, wird man, bei voller Anerkennung des Ergebnisses der Holder-Eggerschen Studie, dennoch nicht leichten Herzens über eine Angabe hinweggehen, die —wie eben die über das Karthager Konzil von 550 und die Publikation von Pro def. — für Victor selbst von allerhöchstem Interesse war.

Schritten hielt sich das Konzil bewußt zurück. Es hob nur die Gemeinschaft mit Vigilius auf, ohne das Anathem auszusprechen[15]).

Das letzte Buch von Pro defensione und vor allem der Liber contra Mocianum zeigen, daß um 550 in Afrika die Erinnerung an das akazianische Schisma, die Zeit des starren Festhaltens an Chalcedon unter römischer Führung gegenüber dem Osten, sehr lebendig gewesen ist. Das hatte eine besondere Spitze gegen Vigilius; die Belebung der gelasianischen Tradition mußte wie ein starker Druck auf den Papst wirken. Vielleicht war nur dies das Ziel der Synodalen von Karthago, durch einen starken moralischen Druck auf den Papst im Sinne einer abendländischen Einhelligkeit zu wirken, einer Front wie zur Zeit des akazianischen Schismas, — den Papst doch noch für ihre Sache zu gewinnen, wie das die Afrikaner schon versucht hatten, als Vigilius auf seiner Reise nach Konstantinopel lange Zeit in Sizilien geweilt hatte[16]). Die weitere Entwicklung des Dreikapitelstreites, die schon bald, noch im Jahre 551, zu einer Wiedervereinigung der Afrikaner mit dem Papste führte bei schroffer Wendung gegen Justinian, kann diese Darlegung rechtfertigen. Trifft dies aber zu, so fügt sich die Annahme der Publikation der 12 Bücher Pro defensione trium capitulorum im Jahre 550 dem Gesamtaspekte des Augenblickes glatt ein. Das Werk, das die

---

15) L. c. M. 863 C: „Nam scribens (Sorcius) beato seni Boethio (so wohl nach MG auct ant XI, Victor ad ann. 552) priusquam navigaret... anathema quod Africana concilia non fecerunt, in eos protulit, dicens" folgt das Anathem, in dem es u. a. heißt: „et quicunque epistolam Ibae quam illud sanctum concilium Chalcedonense suscepit, anathemat, anathema mihi est". Damit waren in der Tat alle Anhänger des Dreikapiteledиktes, also auch Vigilus, anathematisiert. — An anderer Stelle im L. c. M. gibt Facundus eine Interpretation der Haltung der karthagischen Synodalen, in der er ihre Mäßigung stark herausstreicht. 859 A: „Non isti (Moc) concesserim quod Africana Ecclesia se ab impugnatoribus Chalcedonensis concilii segregaverit, sed potius quod jam segregatis communicare vitaverit. Unde acceptabilius potest quisquam ... nos de tarditate culpare..." Weiterhin heißt es 859 B von der Africana Ecclesia „quae nonnisi aperto jam promulgatoque decreto (= das erste Kaiseredikt) anathematizatum videns Chalcedonense concilium, et omnes qui eius sententiam tenent, damnatoribus Patrum suorum ac suis communicare vitavit..." Verwandt ist diese Argumentation der von Pro def. II, 3 (570 B).

16) Vgl. Pro def. IV, 3 (624 A).

Argumente enthielt, auf die sich die afrikanische und darüber hinaus jede abendländisch-chalcedonensische Opposition gründen konnte, stand, unerbittlich klar nur in der Frontstellung gegen den Caesaropapismus Justinians, einer künftigen Wiederannäherung von Afrika und Rom, nach Überwindung des momentanen Spannungszustandes, nicht im Wege; es wurde, unschätzbar wegen seiner umfassenden Sachkenntnis, bei gewandelter kirchenpolitischer Konstellation, die tatsächlich bald genug eintreten sollte, nicht wertlos.

Im Jahre 550 gipfelte die afrikanische Opposition gegen die Dreikapitelpolitik Justinians. Mit zwei großen Demonstrationen nahm sie sichtbar vor aller Welt Stellung, den Synodalbeschlüssen von Karthago und der Publikation der Schrift des Facundus Pro defensione trium capitulorum. Indem hier laut an die Zeit des akazianischen Schismas erinnert wurde, zeigte sich eine gefährliche Perspektive für die justinianische Reichspolitik; eine mögliche Richtung, die die Auseinandersetzung zwischen Osten und Westen, zu welcher der Dreikapitelstreit mehr und mehr geworden war, nehmen konnte. Justinians Maßnahmen zur Unterdrückung dieser afrikanischen Opposition können zeigen, welche Bedeutung der Kaiser der Bewegung der Afrikaner beimaß. Seine Gegenwirkungen setzten sogleich ein. Er zitierte die Häupter der afrikanischen Kirche nach Konstantinopel. Reparatus, der Primas von Karthago, Firmus, der Primas von Numidien, und zwei Bischöfe aus Byzazene, Primasius und Verecundus, als Vertreter des wegen seines Alters nicht mehr reisenden Primas Boethius, traten die Fahrt an [17]). Facundus hatte beklagt, daß Papst Vigilius unter Preisgabe der leoninischen Tradition von Rom, dem Sitze seiner Stärke, in die Kaiserstadt gekommen war [18]); so geschah es nun auch hier. Und wiederum erwies sich die kaiserliche Methode als durchschlagend. Reparatus wurde vernichtet, indem man gegen ihn — nicht mit kirchlichen Anklagen vorgehend — einen Kriminalprozeß wegen eines Vorfalls aus dem Vandalenkriege anstrengte [19]); er wurde in die Euchaida ins Exil

17) Victor Tonnennensis ad ann. 551/2. (MG auct ant XI, 302).

18) Siehe Kap. IV.

19) Vgl. das Schreiben italiänischer Kleriker an eine gallische Gesandtschaft MG ep. III. 439, 39 ff.

geschickt. Auf Firmus wirkte schnell die Atmosphäre des Kaiserhofes, jene „dona principum", gegen die Facundus geschrieben hatte[20]); „donis principis corruptus" stimmte er der Verdammung der Dreikapitel zu. Von den byzazenischen Bischöfen blieb Verecundus fest; er starb jedoch bald in seiner Zufluchtsstätte, der Kirche Sta. Euphemia in Chalcedon. Primasius, der zunächst auch standhaft war, konnte schließlich dem Anerbieten Justinians, den Primatsrang von Byzazene einzunehmen, nicht widerstehen; als Primas stellte er sich eifrig in den Dienst des Kaisers.

Die Chronik des Victor von Tonnea berichtet zu den Jahren 551 und 552 von diesen Dingen. Mit Hilfe der urkundlichen Überlieferung läßt sich hier noch ein wenig schärfer sehen. Sie macht wahrscheinlich, daß Verecundus zu den Bischöfen gehörte, die den Papst auf seiner Flucht zu der Kirche Sta. Euphemia um die Jahreswende 551/2 begleiteten und nunmehr fest zu ihm hielten[21]). Denn Verecundus befand sich zur Zeit des erneuten Bruches zwischen Kaiser und Papst nach dem Erlasse des zweiten justinianischen Dreikapitelediktes in der Umgebung Vigils. Als dieser sich im Juli 551 zur Verdammung des Inspirators der kaiserlichen Dreikapitelpolitik, des Theodorus Ascidas, die freilich noch nicht sogleich publiziert wurde, entschloß, waren unter den abendländischen Bischöfen, die den Papst umstanden, auch die beiden Afrikaner Primasius und Verecundus[22]). Damals also war die Gemeinschaft zwischen den Afrikanern und dem römischen Bischof schon wiederhergestellt, was verständlich ist, da das Judicatum, der Anlaß der Trennung, inzwischen vom Papste zurückgenommen worden war. Daß an diesem entscheidenden Julitage, mit dem der Papst sich offen an die Spitze der abendländischen Opposition stellte, von den afrikanischen Bischöfen nur Verecundus und Primasius in seiner Umgebung genannt werden, zeigt, daß Justinian schon zur Zeit des Erlasses seines zweiten Dreikapitelediktes seinen ersten Hauptschlag gegen die afrikanische Kirche geführt hatte. Daß Firmus von Numidien, der sogleich Abtrünnige, nicht der Versammlung im Palaste des Papstes beiwohnte, ist selbst-

20) Siehe oben S. 108. Dazu Victor ad ann. 552.

21) Vgl. hiermit auch Diehl, L'Afrique byz. S. 440 f.

22) Siehe das Fragmentum damnationis Theodori episcopi bei Mansi IX, 58 ff. Die Namen der Bischöfe, die die Sentenz unterschrieben, S. 60 D.

verständlich. Die Abwesenheit des Reparatus von Karthago aber ist nur zu verstehen durch die Annahme, daß er schon damals verhaftet war. Die afrikanische Kirche war schon im Juli 551 ihres Führers beraubt.

Diese Feststellung ist für die Politik Justinians im Sommer 551, die dem Streite einen neuen, ungeahnten Antrieb gab, von Wichtigkeit; denn sie steht in Einklang mit einer weiteren Beobachtung, die sich auf den Erlaß des zweiten Ediktes selber bezieht. Es scheint nämlich gewiß zu sein, daß dieses zweite Edikt Justinians, die ὁμολογία πίστεως, sich im besonderen gegen die Afrikaner richtet und geradezu als eine Hauptaktion zur Brechung dieser Opposition gedacht war. Die Homologia hat einen anderen Charakter als das erste Dreikapiteledikt. Während sich dieses, wie aus den bei Facundus erhaltenen Fragmenten hervorgeht, nach einer confessio fidei mit großem Nachdruck an die Bekämpfung der Dreikapitel macht, ist das jetzt nicht mehr das Hauptthema der Ausführungen. Vielmehr handelt es sich jetzt darum, die kaiserliche Position gegen Angriffe von seiten der chalcedonensischen Partei zu verteidigen. Zu einem wesentlichen Teile ist das zweite Dreikapiteledikt Justinians defensiv[23]). Betrachtet man aber die Argumente im einzelnen, mit denen es sich polemisch auseinandersetzt, so wird deutlich, daß es die der großen Schrift des Facundus sind. Daß Chalcedon den Ibas-Brief rezipiert habe, war die zentrale These des Facundus gewesen: die Widerlegung im zweiten Edikte geht von diesem Argumente[24]) aus. Facundus hatte mit stärkstem Nachdruck den Satz aus dem Ibas-Briefe hervorgehoben, in welchem ein Bekenntnis zur Zweinaturenlehre ausgesprochen ist: „duae naturae, una virtus, una persona, quod est unus filius dominus Jesus Christus"; Justinian wendet sich gerade gegen diesen Satz[25]). Facundus hatte das Recht,

23) Abgedruckt bei Mansi IX, 537—582. — Es gliedert sich in eine sehr ausführliche confessio fidei mit cyrillischer Diskussion des Zweinaturenproblems (537—558); die Anathematismen, die alle Ketzereien summarisch verdammen und ausmünden in 3 breitgesponnene Anathematismen gegen Theodor v. Mopsuestia, Ibas u. Theodoret (558—564); und schließlich eine nachdrückliche Polemik gegen Argumente von Gegnern der Dreikapitelpolitik (563—582); dieser letzte Teil ist der historisch wichtigste und das Neue gegenüber dem ersten Kaiseredikt.

24) Fac. Buch V = Mansi IX, 564 C.

25) Fac. 566 C (vgl. 869 C) = Mansi IX, 565 B.

die Finalsentenz des allgemeinen Konzils von den Sentenzen der einzelnen Väter auf dem Konzile zu unterscheiden, bestritten, und höhnisch den Nachweis einer solchen „dissonantia concilii" gefordert; er hatte zugegeben, daß in den Schriften des Theodor Haeretisches enthalten sein könne, aber zugleich der Konsequenz gewehrt, um dieser einzelnen Sätze willen den Mann zu verdammen; das zweite Edikt Justinians setzt sich mit diesen Argumenten auseinander[26]). Schon dieser Befund zeigt eine enge Beziehung zwischen des Facundus Schrift und dem zweiten Kaiseredikt. Nun wird man freilich sagen müssen, daß in den langen Debatten um die Dreikapitel mit solchen Argumenten wieder und wieder disputiert worden sein wird; daß sich aus dieser Beziehung allein noch nicht notwendig der Schluß ergebe, das zweite Edikt Justinians repliziere unmittelbar auf das nunmehr veröffentlichte große Werk des Facundus, dessen repräsentativer Charakter für die Art der Dreikapitelargumentation hier allerdings schon klar hervortritt. Allein auch dieser letzte Schluß wird mit Sicherheit erweislich. Mit ganz besonderer Schärfe — „tantus autem est furor defendentium Theodorum" — wendet sich der Kaiser dagegen, daß man einen Brief Gregors von Nazianz als Lobpreis auf Theodor von Mopsuestia bezeichnete: nicht an Theodor von Mopsuestia, vielmehr an Theodor, den Bischof von Tyanum in Cappadocia secunda, sei der lobende Brief Gregors gerichtet. Eben dieser Verwechslung aber hatte sich Facundus schuldig gemacht. In seinem Bestreben, patristische Stimmen zugunsten Theodors anzuführen, hatte er den Brief Gregors von Nazianz zitiert, der von Justinian seinem wahren Empfänger zugewiesen wird[27]). Facundus hatte in diesem Zusammenhange auch einen Brief des Johannes von Konstantinopel an Theodor zitiert: Justinian tat genau das gleiche, auch er brachte neben dem Schreiben des Gregorius Theologus den von Facundus aufgenommenen Brief des Johannes Chrysostomos, nur daß er ihn nicht als ein Lob-, sondern als Tadelschreiben („querimoniis et increpationibus plenam") bezeichnete[28]). Diese Ausführungen des zweiten Ediktes also sind eine Replik auf das 7. Buch des Facundus. Und wenn sich Justinian dagegen wehrt, ein Cyrillwort zugunsten Theo-

26) Fac. 633 A. u. Buch X = Mansi IX, 568 E u. 569 E.
27) Mansi IX, 576 D = Fac. 707 D.
28) Fac. 705 D = Mansi IX, 577 B.

dors anzuerkennen, so wird auch dies auf des Facundus Schrift gemünzt sein [29]), ebenso wie die Abwehr der Berufung auf das Votum des Johannes von Antiochia und seines „orientalischen" Konzils, das für Facundus eine der entscheidendsten Autoritäten war [30]).

Dies alles zwingt zu dem Schluß, daß es beim Erlasse des zweiten Dreikapitelediktes zum mindesten eine Hauptabsicht des Kaisers war, den scharfen Angriff des Facundus zurückzuschlagen. Die Streitschrift Pro defensione trium capitulorum war, so sahen wir, eine Antwort auf das erste Kaiseredikt, das sie Punkt für Punkt zu widerlegen suchte. Ihre Publikation rief nunmehr ein zweites Kaiseredikt hervor. Erst wenn man diesen Zusammenhang erkennt, wird die überraschende Aktion Justinians im Juli 551, die den labilen vorläufigen Waffenstillstand brüsk zerstörte, durchschaubar. Der Prozeß gegen Reparatus und der Erlaß des zweiten Ediktes waren die beiden schweren Schläge, mit denen Justinian die beiden großen Demonstrationen der Afrikaner vom Jahre 550 parierte; mit dem Führer der afrikanischen Kirche sollte auch ihr führendes Manifest vernichtet werden. Die direkte Beziehung auf Afrika tritt am Schlusse der Homologia handgreiflich hervor. Augustin wird hier zitiert mit einem Satze, in welchem die Exkommunikation von Toten für erlaubt erklärt wurde, — was Facundus und die Afrikaner insgesamt bestritten hatten. Und neben das Zitat aus Augustin wird von Justinian ein afrikanischer Kanon gestellt [31]): genau so wie Facundus in seiner auf die östliche Welt berechneten Schrift Zitate der griechischen Theologen gehäuft hatte, suchte jetzt der Kaiser die Afrikaner mit ihren eigenen Waffen zu schlagen.

Wenn dem aber so ist, wenn sich der Kaiser vor allem um der Afrikaner willen zu seinem zweiten Edikte veranlaßt sah, so zeigt dies, für wie gefährlich er die Opposition der afrikanischen Provinz ansah [32]). Bei der unsicheren Haltung des Papstes Vigilius konnte

29) Mansi IX, 576 B = Fac. 605 f.
30) Mansi IX, 577 C = Fac. 715 ff.
31) Mansi IX, 577 D u. E.
32) Ich halte hiernach die Beurteilung bei Caspar, Papsttum II, 262 für nicht zutreffend: „Auf Justinian I. hat dieses gewichtige Opus (des Fac. Pro. def.) freilich kaum Eindruck gemacht ... Für den Politiker wog eine Opposition in der abgelegenen afrikanischen Kirche nicht schwer." Ich empfinde dabei einen gewissen Widerspruch zwischen diesen Sätzen

nur zu leicht der Funke überspringen und sich die Konstellation des akazianischen Schismas erneuern, und dies mußte auch auf die militärpolitischen Bestrebungen der Wiedergewinnung Italiens zurückwirken. Der plötzliche Bruch der Abmachungen mit Vigilius verliert, in diesen Zusammenhang gestellt, viel von dem Charakter einer bloßen imperatorischen Willkürhandlung [33]). Das sachliche Ziel, durch die Vernichtung der Häupter der afrikanischen Opposition diese selbst und damit das stärkste Hindernis des allgemeinen Kirchenfriedens im Sinne des Kaisers zu beseitigen, veranlaßte eine Maßnahme, die sich allerdings, da sie den von einer starken abendländischen Gruppe umgebenen Papst erneut zu hartnäckigem Widerstand bestimmte, zunächst als ein voller Fehlschlag erwies, später aber durch das 5. ökumenische Konzil von Konstantinopel, das sich in seinen Anathematismen eng an die Formulierungen des 2. justinianischen Ediktes anschloß [34]), sanktioniert wurde.

Aber auch die Opposition in Afrika selber mußte zum Schweigen gebracht werden. Justinian nahm auch dies in Angriff und führte es durch. Die Besetzung der wichtigsten Bischofsstühle mit seinen Männern legte den Grund; so wurde Primosus, der karthagische Apokrisiar in Konstantinopel, Nachfolger des Reparatus in Karthago, so kam Primasius nach dem Tode des Boethius unter Mißachtung der kanonischen Regeln auf den Primatsstuhl von Byzazene. Die streng bei Chalcedon Verharrenden wurden, wie Victor von Tonnea,

---

und dem unmittelbar folgenden: „Aber das Schlimmste war für den Kaiser der einhellige Widerstand der abendländischen Kirchen. Ihre Eingliederung in die Reichskirche war das kirchenpolitische Ziel, das er ... verfolgte" etc. Einer der wichtigsten, ja, man darf wohl sagen, der wichtigste Faktor eben dieses gefährlichen abendländischen Widerstandes war gerade die Opposition der Afrikaner.

33) So Caspar, Papsttum II, 263. — Für den Zusammenhang zwischen Justinians Kirchen- und Militärpolitik scheint mir bemerkenswert, daß das zweite Dreikapiteledikt erlassen wurde gerade in dem Augenblick, wo Narses zu seiner entscheidenden Expedition gegen die Goten rüstete. Wieder wie beim ersten Dreikapiteledikte (siehe Einleitung Anm. 34) trifft der militärpolitische Vorstoß nach Westen mit einer kirchenpolitischen Konzession gegenüber dem Osten zusammen.

34) Vgl. Hefele, Konz. Gesch. II, 892 f. (H.-Leclercq III, 1 S. 106/7).

der Abt Felix vom Kloster Gilletanum [35]), Liberatus, der karthagische Diakon, der seinem Bischof Reparatus in die Verbannung folgte, ins Exil geschickt, wenn sie sich nicht, wie Facundus selber, dem Zugriff der kaiserlichen Häscher durch die Flucht in ein sicheres Versteck zu entziehen vermochten [36]). Noch aus einer ganz späten Zeit, aus dem Jahre 568/9, haben wir einen Ruf des nunmehr ganz isolierten Facundus, in dem er mit den Worten des Hilarius von Poitiers vor dem Antichrist warnt, der sich in den Häusern der Ecclesia breit mache: „Montes mihi et silvae et lacus et carceres et voragines sunt tutiores. In his enim prophetae erant manentes, et spiritu Dei prophetabant" (877 A).

Indessen war das Unternehmen des Kaisers, den Widerstand der um einen Konzilsspruch geschlossen gescharten afrikanischen Kirche zu brechen, schwierig und wollte klug angefaßt sein. Der Liber contra Mocianum, die zweite von Facundus überlieferte Schrift, ist nicht nur deshalb von historischem Wert, weil er einige wichtige, sonst nicht überlieferte Nachrichten und Dokumente zum Dreikapitelstreite aufbewahrt hat, sondern auch, weil er einen Einblick in die afrikanische Lage der Dinge wohl um das Jahr 551 gewährt und dabei die Methode der kaiserlichen P r o p a g a n d a erkennen läßt, die sich den brutalen Eingriffen in die Kirche zugesellte [37]). Der Scholastikus Mocianus, der zum Angriff gegen die opponierenden Afrikaner schritt, hatte in Konstantinopel vor Justinian gestanden; er scheint der Afrikaner gewesen zu sein, der dem Kaiser die Stellen aus Augustinus und den afrikanischen Konzilsakten für das zweite Dreikapiteledikt beschafft hat [38]). Er war der Mann des

---

35) Über diesen Abt Felix: H e f e l e - L e c l e r c q III, 1 S. 34 Anm. 1.

36) Hierzu vgl. vor allem Victors Chronik (MG auct ant XI), aber auch das Legationsschreiben MG ep. III, 438 ff. und den Liber contra Mocianum (Einleitungssätze). Das Versteck des Facundus kann nur in Afrika gelegen haben. 37) Siehe Exkurs III.

38) Siehe oben S. 141. — Fac. sagt L. c. M. 855 B: „Nam sanctus frater Abba Felix, inter alia mala quamplurima quae nobis de illo (M) scripsit, etiam hoc retulit, quod amicus factus fuerit Theodoro Cappadoci, et cum saepius praesentaverit imperatori, q u i a c a p i t u l a e i q u a e d a m s u b m i n i s t r a v i t p r o d a m n a n d i s p o s t m o r t e m i n E c c l e s i a e p a c e d e f u n c t i s." Diese „capitula" haben also gerade die Argumente enthalten, für die sich Justinian in seinem zweiten Edikte auf die afrikanischen Autoritäten berief.

Kaisers, der „sub nomine pacis et regis" (868 A) auftrat. Er ging dabei in einer merkwürdig zwiegesichtigen Weise, mit großer Behutsamkeit vor. Aus der Entgegnung des Facundus sehen wir, daß Mocian sich nicht von der oppositionellen afrikanischen Kirche getrennt hielt [39]); er scheint sich auch sachlich auf ihren Boden gestellt zu haben, indem er zugab, daß die Tendenz der Dreikapitelpolitik gegen Chalcedon gerichtet sei [40]). Er stritt den Ediktsgegnern nur das Recht ab, aus diesen Gründen ein Schisma hervorzurufen. Er bestritt also gerade das, was für die Afrikaner der entscheidende Punkt war, der sie zu ihrer Haltung bestimmt hatte: daß es eine „tanta causa" sei, die eine Kirchentrennung rechtfertige und nicht durch Verdeckung der Gegensätze in duldender Nächstenliebe und unitas-Gesinnung behoben werden könne [41]). Dies wollte Mocian: die Gegensätze verdecken, die theologischen und kirchenpolitischen Differenzen bagatellisieren; er stellte über jeden andern Wert den Wert der u n i t a s. Damit trug seine Argumentation den spezifischen Zug reichskirchenpolitischen Denkens. Wenn es Facundus auch nicht ausdrücklich bezeugte, daß Mocian Beziehungen zum Kaiserhof hatte, so würde schon diese Haltung in der Streitfrage zeigen, daß er der Mann des Kaisers war. Seine Methode des Bagatellisierens, Verschweigens, Vertuschens war diejenige, die dem Abendlande einmal die Ruhe nach den Erregungen des Kampfes bringen sollte: denn der Dreikapitelstreit wurde niemals ausgekämpft. Indem die führenden Männer der in die byzantinische Reichskirche aufgenommenen abendländischen Kirche, wie Papst Pelagius I., die in Konstantinopel geschaffenen Tatsachen einfach stehen ließen, sie möglichst übersahen, nicht zu widerlegen, sondern in Vergessenheit sinken zu lassen suchten, entzogen sie dem abendländischen Widerstande

39) 856 A. — Diese Haltung zwischen den Parteien brachte dem Moc. den Vergleich mit Tyconius ein (855 C). Die Bemerkung des Facundus ist ein interessanter Hinweis darauf, daß Tyconius, dessen hervorragende geistige Bedeutung man neuerdings erkannt hat (vgl. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte), im Gedächtnis der Afrikaner als ein höchst eigenwilliger Mann gelebt hat, der sich in kein Parteischema zwingen ließ.

40) 855 B: „Gaudeo ... quod cum (M) nuntiastis aperte jam confiteri, quia ... (die Dreikapitel) in ipsius concilii Chalcedonensis praejudicium damnaverint impugnatores Ecclesiae."

41) Eine Hauptstelle für diese Haltung ist Pro def. IV, 3 (624 B).

allmählich die Nahrung; sie überließen es einer ferneren Zukunft, die Resultate des Konzils von Konstantinopel als durch vetustas geheiligte Tradition neben Chalcedon aufzunehmen, ohne daß der tiefe Gegensatz zwischen den beiden großen Konzilien fernerhin empfunden wurde [42]). Mocian war einer der ersten Repräsentanten dieser zukunftsvollen Politik, die er mit der Berufung auf den großen Mahner zu Frieden und Einheit im Streite mit den schismatischen Donatisten, auf Augustin, vertrat.

Die Afrikaner empfanden die Gefährlichkeit dieses Versuchs, gleichsam von innen heraus ihre Widerstandskraft zu unterhöhlen; sie wandten sich daher zur Widerlegung des neuen Angriffs an ihren ersten Fachmann, der denn auch aus seinem Versteck eine scharfe Antwort an Mocian ergehen ließ. Der Liber, in dem Facundus durch die Darstellung entscheidender Kulissenvorgänge in Konstantinopel zur Zeit des Erlasses des Judicatums die Stellung des Gegners empfindlich zu treffen wußte, wies mit Entschiedenheit den Vorwurf donatistischer Spaltungstendenzen zurück [43]). Allein er

42) Caspar, Papsttum II, 290.

43) L. c. M. 855 C/56. — Wenn man die Formulierungen H. v. Sodens (in D. Religion in Gesch. u. Gegenw. Art. „Afrika 1") zum Donatismus liest, so wird in der Tat — freilich abgesehen von den innerkirchlich-kultisch-religiösen Gegensätzen — eine gewisse Beziehung desselben zu der facundischen Stellung deutlich und damit eine ganz leise Berechtigung des Moc. Vorwurfs. „In dieser (donat.) Bewegung treffen mannigfaltige Elemente zusammen; darunter mögen besonders ein antistaatskirchlich-enthusiastisches und ein partikularistisch-afrikanisches (antirömisches) wohl den ungeheuren Umfang, den der Streit annahm, stärker bestimmt haben, als die dogmatischen Kontroversen." Auf die geringe Bedeutung der letzteren deutet auch Facundus hin (L. c. M. 856 B). Freilich, enthusiastisch war die Opposition des Facundus gewiß nicht, und auch, wie in Kap. V gezeigt wurde, nicht prinzipiell antistaatskirchlich; aber sie hatte doch einen Keim des letzteren in sich, der im Laufe des Streits mehr und mehr hervortrat; und ebenso hatte sie doch mindestens einen Keim antirömischer Stellung in sich. Nur der Zusammenbruch der afrikanischen Opposition verhinderte deren Ausbildung; dieser aber hatte seinen Grund einmal in der gewaltigen Macht der justinianischen Reichskirche, zum andern aber auch, wie mir scheint, in der relativen Schwäche aller provinziell afrikanischen sonderkirchlichen Ansätze, nachdem der katholische afrikanische Episkopat einmal, um sich gegen den Donatismus durchsetzen zu können, die eigene Cyprian-Tradition hatte preisgeben und sich dem römisch bestimmten Konzil von Arles 314 hatte anschließen müssen.

vertrat gegenüber der Friedenspredigt Augustins den Kampfeswillen, den Hilarius von Poitiers und die römischen Bischöfe aus der Zeit des akazianischen Schismas gezeigt hatten, vor allen anderen Gelasius, dessen Namen Facundus hier mit Betonung nannte. Der Epochenunterschied zwischen Augustin und Gelasius I. kam hier zum Ausdruck; wie Gelasius nahm auch Facundus die Kirchenspaltung als das geringere Übel hin. Er wollte sich nicht vereinen, wie er allerdings mit anderm Akzent, rein synodal, formulierte, mit Männern, „qui suis decretis auctoritatem generalium synodorum, per quas munitur Ecclesia, conarentur infringere" (860 B). Dabei aber wurde das Hauptproblem, die Scheidung der Gewalten, die kaiserliche Kirchenpolitik in dem Liber contra Mocianum nicht gestreift. Der Gegensatz wurde hier als rein innerkirchlicher und sogar als innerafrikanischer ausgefochten. Es ging in dieser Propagandaschrift des Facundus für das Festhalten am starren Widerstand um Augustin, Fulgentius von Ruspe, Tyconius, Cyprian, um den Donatismus und die Stellungnahme des afrikanischen Plenarkonzils von 550. In Afrika muß diese Schrift geschrieben sein, die für den innerafrikanischen Gebrauch bestimmt war und sich daher ganz auf die Sicht des Dreikapitelproblems von Afrika aus beschränkte, mit der starken Berufung auf die alte Stellungnahme der Päpste jedoch andeutete, als wie wichtig für die afrikanische Kirche doch immer die Haltung der abendländischen apostolica sedes empfunden wurde [44]).

Der Liber contra Mocianum zeigt deutlich, daß zur Zeit seiner Abfassung die Mehrheit der afrikanischen Kirchen noch fest zur Synodalentscheidung von Karthago 550 stand und im Widerstande gegen die Politik Justinians beharrte. Mocian mußte auf höchst gewundenen Wegen für seine reichskirchenpolitische unitas-Idee Einfluß zu gewinnen suchen. Auch ohne jede nähere Angabe scheidet dieser Gesamtcharakter den Liber von der letzten von Facundus erhaltenen Schrift, dem Flugblatte der Epistola fidei catholicae (867—878). Zwischen diesen beiden Schriften liegt der Erfolg der

44) Für alle Kombinationen, auch zur Datierung der beiden facundischen Schriften, ist grundlegend, zu beachten, daß sie auf zwei ganz verschiedene Kreise berechnet sind. Das ist weder bei Hefele, noch sonst irgendwo in der Literatur geschehen, was hauptsächlich die Fehler bei der Datierung der Schriften begründet.

justinianischen Maßnahmen, die Vernichtung der afrikanischen Opposition, wie sie vor allem aus der Chronik des Viktor von Tonnea faßbar wird und von Diehl auf Grund der Quellen geschildert worden ist [45]). Nachdem in den einzelnen Provinzen Konzilien abgehalten worden waren, die die Opposition preisgegeben hatten, wie dies Victor zum Jahre 554 für die Proconsularis, zum Jahre 555 für Numidien berichtet, Konzilien, die offenbar das ökumenische Konzil von Konstantinopel zu rezipieren hatten, war den Gegnern der Boden ihres Widerstandes, das karthagische Konzil von 550, entzogen. Die Epistola, die Facundus im Jahre 568/9 ergehen ließ [46]), zeigt ihn in völliger Isolation. Gegen die gleiche Methode des Bagatellisierens wandte er sich noch einmal; immer in der Trennung von der Reichskirche verharrend, suchte er noch einmal zu zeigen, daß die Frage der Dreikapitel nicht nur eine solche der Verdammung oder Anerkennung dreier alter Bischöfe sei, sondern das Kardinalproblem für die Idee des apostolischen Episkopats schlechthin (872 A f.), daß ihn von den Gegnern ein tiefer Gegensatz in Glauben und Symbol trenne. So *vertiefte* er den Gegensatz, steigerte er seine Polemik gegen die „Totenschänder" [47]), die die bischöfliche potestas des Bindens und Lösens, die allein *auf Erden* gelte, mißbrauchten, indem sie dem göttlichen Gerichte über die Toten vorzugreifen sich anmaßten. „Nempe in valle Josaphat judicaturus est dominus omnes gentes, quamvis et alium habeat intellectum. Nunquid tamen vallis Josaphat Constantinopolis, ubi hoc inchoatum sacrilegium? Nunquid vallis Josaphat ceterae urbes et

45) *Diehl*, L'Afrique byz. S. 445 f.

46) Dieser Ansatz ist auf Grund der Angaben des Facundus in der Schrift selber völlig sicher; die Angaben in der Literatur (*Bardenhewer*) als „um 571" sind unzutreffend. Facundus sagt zu Beginn der Ep. f. cath.: „causam eorum (trium cap.) in Chalcedonensi sancto concilio ante centum et viginti fere annos fuisse determinatam" 867 C. Das führt auf das Ende der 60er Jahre. Unmittelbar danach fixiert er den Augenblick noch genauer (er greift die Sentenz von Konstantinopel an): „quod isti ante 15 aut 16 annos, variis et peregrinis contra apostolicum praeceptum abducti doctrinis et obsequendo jussionibus palatinis cognoverunt." Damit ist das Jahr 568/9 gegeben, was auch mit dem inneren Befunde dieser spätesten Schrift des Facundus übereinstimmt.

47) 875 A: „Necrodioctis sive Porcianistis", das letztere als schwer verständliche Wendung („Leichenschänder und Schweinekerle"?).

civitates, quae nefandum in damnatione vivorum et mortuorum prolatum subscripsere suscepereque decretum?" (871 C.) Zu den Angriffen des Liber contra Mocianum auf Vigilius gesellten sich hier die auf Pelagius, der inzwischen Papst gewesen war, und auf den byzazenischen Primas Primasius, die „praevaricatores Ecclesiae", die Männer, welche ihre Amtstreue gegen die Kirche gebrochen hätten (869 A), und auch die Entscheidung des 5. ökumenischen Konzils, aus dessen Sentenz Facundus Wörtliches anführte [48]), bekämpfte er. Dies aber war die große Erschwerung seiner Lage, daß er jetzt nicht mehr nur gegen ein anmaßendes kaiserliches Edikt kämpfen mußte, sondern den Spruch eines ökumenischen Konzils gegen sich hatte. Indem er auch diesem widerstand, setzte er sich in Widerspruch zu dem Gedanken, den gerade er bei der Betrachtung der Sachlage zur Zeit des ersten ephesinischen Konzils in seiner Schrift Pro defensione formuliert hatte, daß von dem großen Konzil eine Zwangsgewalt ausgehe, dem sich der Einzelintellekt zu beugen habe [49]). Im Gegensatz zu der Haltung fast der gesamten Kirche verharrte er in seiner Opposition und war dabei der Meinung, daß nur bei den Wenigen, die noch immer widerstanden, die Ecclesia universalis sei: „Haec audientes quid, rogamus, dicturi estis tot praeclaris pontificibus vel universae per totum mundum diffusae catholicae Ecclesiae, quae eorum statuta devote semper custodivit, hactenusque in suis reliquiis ubique propagatis custodit?" (874 B.) Obwohl er im Gegensatz zu Cyprian, auf den sich Facundus in einem langen Zitate am Schlusse seines Briefes berief, als zum Bestande der heiligen Tradition der Kirche gehörig wesentlich die großen Konzilien empfand, war er doch praktisch nunmehr vom Konziliarismus zu jener älteren Auffassung von der Kirche zurückgekehrt, die für Cyprian gültig gewesen war: nach

48) 870 B f.; vgl. Mansi IX, 385. Es ist die einzige Stelle, die Facundus zitiert; ein weiterer Beweis für die zeitliche Sonderstellung der Epistola, die nicht mit dem Liber c. Mocianum zusammen geschrieben sein kann.

49) Siehe Kap. III. Freilich wurde das hier bei Facundus durchbrechende Prinzip der rechtlichen Zwangsgewalt der Synode gemildert durch die sonst bei ihm stark betonte Bedeutung der Rezeption der Synoden für ihre rechtliche Gültigkeit; aber auch das brachte keine Erleichterung seiner inneren Lage, da die Kirche überall das Konzil von Konstantinopel als rechtmäßig anerkannte.

welcher der Einzelbischof, und er allein, das Heil der Kirche trage, die Ecclesia repräsentiere. So bietet die Epistola fidei catholicae wohl das pathetische Bild, daß ein einzelner Mann in sich die universalis Ecclesia toto orbe diffusa dargestellt glaubt im Gegensatz zur ganzen Welt des orbis Romanus; und dieses Bild vermag wohl noch einmal, am Ende der alten Kirchengeschichte, die großen moralischen Kräfte zu zeigen, auf denen der monarchische Episkopat cyprianischer Prägung in der spätantiken Welt beruht hat: für die Entwicklung der Zukunft aber, die die Kirche immer mehr in der großen organisierten Einheit der Reichs- oder später der Papstkirche zusammenfaßte, war diese allein über dem traditionsgebundenen Einzelbischof aufgebaute Idee der Ecclesia bedeutungslos. Da es der afrikanischen Opposition nicht gelang, um ihr Konzil geschart im Widerstande geschlossen zu bleiben, fielen mit ihr die Ansätze einer eigenen, autonom-kirchlichen, konziliaren Kirchenidee dahin. Von Facundus verlautete nichts mehr. Jeder Widerstand verstummte. Die byzantinische Reichskirche Justinians beherrschte die nächste Zukunft des Abendlandes.

## Exkurs I:

## Die 19 Fragmente des 1. justinianischen Dreikapitelediktes aus Pro defensione trium capitulorum.

Das Dreikapiteledikt ist, da es vom Kaiser zurückgezogen wurde, nicht überliefert; jedoch sind in Pro defensione trium capitulorum eine große Anzahl Fragmente bewahrt, weil diese Schrift nichts anderes ist, als eine direkte Entgegnung auf das kaiserliche Edikt, das Facundus Satz für Satz zu widerlegen unternimmt. Pro def. I, 2 (Migne PL 67, 532 A) sagt er, daß er sich in seiner Schrift gegen eine „sententia" wende: „Nam demonstrare proposui, ... his qui nuper contrariam eis (scil. decretis Chalcedonensis synodi) sententiam protulerunt, consentiendum esse non duxi." Seinen Angriff tarnend (dazu siehe S. 94 ff.) macht er „satellites" (532 C, 568 A), „fautores haereticorum" (558 D, 569 A u. v. a.) verantwortlich für diese Schrift, die „sub quodam colore defensionis" (532 C) als „purgatio" Chalcedons aufgemacht (568 C, 558 D u. v. a.), die Synode vernichten wolle. 558 D heißt es dann: „quia in Ecclesiae praejudicium multa per subreptionem haereticorum et acta et scripta sunt, quae zelus Dei nos impellit arguere", und 559 A sodann: (illa scripta) „etiam titulo nominis tui (scil. des imperator clementissimus) praenotarentur". Dieses im Namen des Kaisers verbreitete Schriftstück, das zur Unterschrift durch Bischöfe in die Welt gesandt worden war (566 B, 568 A), erscheint bei Facundus als „decretum" (567 D: „alieno decreto subscribere compelluntur episcopi", 626 B: „eidem decreto novitio", vgl. 837 A, 851 A), vor allem aber als „liber" (zuerst 566 B: „in suo libro posuerint"). Gegen diesen Liber polemisiert Facundus durch sein ganzes Werk und zitiert dabei vielfach seine Sätze. So 628 B: „Qui (episc.) tamen subscripserunt definitionibus libri, in quo dictum est . . ." (Zitat), 586 C: (bei Anprangerung der zweiten von drei „Lügen" der Gegner) „quod similiter finxerunt in eodem libro suo, dicentes ..." (Zitat); 597 B: (nach weiteren Zitaten) „nec eis ultra sit liberum titulo vestri nominis

sua mendacia praenotare". Ähnlich 568 C, 597 B, auch 633 B, wo es heißen muß: „in saepe dicto suo libro, qui praenotatus est falso titulo nominis t u i" (nicht sui); 636 A heißt es: „hoc in suo libro ita dixerunt . . .", 665 D: „ex eorum libro transferamus" (vgl. 596 A); 693 B: „sed et illud falsum est, quod in eodem mendaciorum suorum libro ita dixerunt . . ." und sonst. Daß Facundus Wert darauf legte, genau zu zitieren, dafür spricht die Stelle 665 C sehr deutlich: „Unde ea nunc, quae scripto reprehendenda esse dixerunt, ipso tenore atque contextu quo ab illis sunt posita, ex eorum libro transferamus in nostrum, ne quis nos existimet aliquid eorum quae ad causam pertinet omisisse." — Nach diesem Befunde lassen sich aus Facundus 19 Fragmente des ersten justinianischen Dreikapitelediktes im Wortlaute sichern; sie finden sich: 566 B (= 637 B), 567 B (= 849 B; diese Stelle ist wohl die, an der am klarsten der Zusammenhang mit dem Kaiser als dem eigentlichen Verantwortlichen des Ediktes sichtbar wird; sie steht im Gegensatz zu den tarnenden Ausführungen); 582 D (= 583 B = 620 D = 849 B); 585 A (jedoch nur bis „impios", da das anschließende „cum probari" schon facundische Bemerkung ist; vgl. den gleichen Anschluß mit cum 588 C); 586 C; 588 C; 589 C (vgl. 597 A); 591 C (die Stelle nach „et adjiciunt etiam illud" scheint, trotz ihren wörtlichen Übereinstimmungen mit 589 C doch hier noch einmal im Edikte selber angeführt, denn das et adjiciunt e t i a m illud ist wohl zu übersetzen: „und sie fügen es n o c h e i n m a l an"); 595 C (der Satz „neque" bis „Centurio" ist aber dazu zu nehmen); 598 C (natürlich in der Fassung des Cod. Veron; diese Stelle zeigt zugleich, daß die Bezeichnung „liber" für das Edikt schon von seinen Verfassern gebraucht wurde); 628 B; 632 A; 632 C; 633 C (dies ist Zitat, nicht Inhaltsangabe); 636 A; 638 A (auch dies ist Zitat); 665 D (vgl. 704 A); 691 C (bis „utuntur" vgl. 705 A); 693 B. — Daneben stehen einige Inhaltsangaben des Ediktes wie 587 C; 588 B mit dem Stoßseufzer „quis autem commemorare possit aut eorum omnes falsitates, aut omnia quae in illo libro sparsa sunt" (vgl. 594 D „sunt et alia multa in ipso eorum libro quibus semetipsos impugnant adversa sibi loquentes, quae nunc persequi longum est, et melius vobis relinquimus arguenda, quoniam hoc facillime fieri potest: et i l l u d o p u s a quolibet elaboratum magis ornari debet titulo nominis

vestri, per quod callide excogitata in praejudicium magnae synodi falsitas refellitur"); 600 B; 602 B. — Die Bemerkung Sirmonds 559 Anm. a, der den liber, gegen welchen Facundus polemisiert, ausdrücklich von dem justinianischen Edikte unterscheidet, ist nicht begründet. Sehr merkwürdig scheint es, daß Hefele (Konziliengeschichte II, 811 f.), der richtig drei Ediktfragmente aus Facundus herausschreibt, nicht zum mindesten noch als viertes 582 D nennt, das mit den anderen völlig übereinstimmt. — Der afrikanische Bischof Pontianus erwähnt in seinem Schreiben an Justinian (PL 67, 996 C), daß das Edikt auch eine confessio fidei enthalten habe. Von dieser confessio fidei, auf die Facundus nicht eingeht, weil sie orthodox war, findet sich aber bei ihm doch wohl eine Spur, nämlich 590 C, wo es nach einem Athanasiuszitat heißt: „Ecce ipsi non alibi, sed in eodem libro, immemores sui, fatentur, quod beatus Athanasius veraciter in passione Domini dixerit esse turbatum." Ein solches Athanasiuszitat kann sich nur in der confessio fidei befunden haben. Auch das zweite Edikt gegen die Dreikapitel hat in der confessio fidei ein (jetzt anderes!) Athanasiuszitat. — An einigen Stellen polemisiert Facundus auch gegen mündliche Argumente der Gegner, also solche, die in Verhandlungen in Konstantinopel vorgebracht worden waren. „Aggrediar igitur in adiutorio salvatoris, non ab his tantum sententiam ipsius synodi defendere, quae scripto ab haereticorum fautoribus culpata sunt, ... verum etiam quaecunque petulantibus irreligiosorum verbis passim accusari cognovimus" (665 B); das erwähnt er auch sonst: 684 D f., 689 C, 702 D. — Auch in das Ringen um die Formulierung des Ediktes läßt uns Facundus einen Blick tun; 567 A f. gibt er zwei Fassungen eines Anathems, die eine Entwicklung im Sinne einer Verschärfung der Maßnahmen gegen die Dreikapitelfreunde andeuten. Die „formula prius data" lautete: „Si quis dicit rectam esse ad Marim impiam epistolam quae dicitur ab Iba esse facta, aut eius assertor est, et non magis anathemati subjicit, utpote male tractantem sanctum Cyrillum, qui dicit quia Deus verbum factus est homo, et eiusdem sancti Cyrilli duodecim capitulis detrahentem, et primam Ephesinam synodum injuriis impetentem, Nestorium vero defendentem, laudantem autem Theodorum Mopsuestiae, anathema sit." (Wenn Hefele Konz. Gesch. II, S. 812 sagt, Fac. bezeichne die erste Fassung dieses Anathems als

„epistola damnationis", so ist dies ein Lesefehler; denn bei Fac. steht „recordare, quaeso, imperator, quae formula prius data fuerit damnationis ipsius [scil. Ibae!] epistolae".) In der endgültigen Formel ist der Brief völlig verworfen, mit dem in ihm enthaltenen Bekenntnis zu den Zweinaturen in Christo (siehe anschließend unter Nr. 2).

Im folgenden bringe ich den Text des 1. Dreikapiteledikts von 543/4, wie er sich aus Facundus herstellen läßt, mit Hinweisen auf Parallelen im 2. Dreikapiteledikt von 551.

1. 566 B: Oportet aperte inspicere ad Marim epistolam, omnia quidem sine Deo et impie dicentem: illud tantummodo ostendentem bene, quia ex illo Theodorus per Orientem in Ecclesia anathematizatus est.

2. 567 B: Si quis dicit rectam esse ad Marim impiam epistolam, aut eam defendit, et non anathematizat eam, anathema sit.
(Dazu die formula prius data, wie oben. — Der Schluß des Ibas-Anathems des 2. Dreikapiteledikteš berührt sich mit dieser Formel, siehe Mansi, IX, 564 B f.; näher verwandt ist jedoch diesem zweiten Edikte die formula prius data mit der Spezifizierung der Anklagen. Man darf wohl in dieser Annäherung der letzten Fassung an die erste Formel ein gewisses Zurückweichen Justinians infolge der Angriffe der Ediktsgegner konstatieren; hierzu vgl. die Ausführungen des Facundus 567.)

3. 582 D: Si quis non anathematizat Theodorum Mopsuestiae, et eius dogmata, eosque qui aut similia ei sapuerunt, aut sapiunt, anathema sit.
(Damit nahezu identisch der Schluß des Theodor-Anathems im 2. Edikte Mansi IX, 561 E.)

4. 585 A: Oportet igitur manifeste intelligere quia sanctus Leo, confirmans ea quae in Epheso acta sunt adversus Nestorium a sancto Cyrillo, et haec custodiri praecipiens, definita quidem vocat duodecim capitula sancti Cyrilli, quibus Nestorii adjudicatus est error: doctores autem anathematizat, Nestorii quidem Paulum Samosatenum et Theodorum Mopsuestenum, Eutychis autem Manichaeum et Apolinarem impios.

5. 586 C: Oportet enim inspicere animo quia dicens Apostolus, qui personam Verbi significavit in Dei esse forma, quod est in essentia Patris (Philip. II, 6), non dixit, quia qui erat in forma servi accepit, ut non praeexistenti homini demonstraret Verbum unitum secundum Theodori et Nestorii insaniam.

6. 588 C: Theodori symbolum et in Epheso sub sancto Cyrillo synodus, et in Chalcedone condemnaverunt, atque anathemati subdiderunt cum conscriptore eius.

(Sehr verwandt, auch in der Formulierung, das 2. Edikt Mansi IX, 569 D.)

7. 589 C: Horremus etiam solum memoriam blasphemiarum eius, et Deo supplicamus ut nobis fiat propitius, quod omnino in lingua talia sustinemus asserentes trepidare in passione eum posse, qui suis famulis, qui pro eius nomine martyrium susceperunt, talem donavit gratiam, ut cum gaudio et promptitudine et alacritate passiones adirent.

(Diesem „Horremus" über Theodors Ketzereien entspricht ein um vieles breiterer Erguß in der Synodalsentenz von Konstantinopel, Mansi IX, 371 A f.)

8. 591 C: Quomodo opus habebat angeli solatio angelorum operator? sicut Apostolus dicit: Quia in ipso creata sunt omnia quae in coelis, et quae in terra, visibilia et invisibilia (Colloss. I, 16). Und dazu wohl noch einmal: Aut quomodo trepidabat passionem, qui suis famulis, qui pro nomine ipsius martyrium susceperunt, talem donavit gratiam, cum gaudio et promptitudine et alacritate adire passiones.

9. 595 C: Sed et residuas Theodori blasphemias simili convincamus modo. Dicit enim ipse impius Theodorus, adversus Christum insaniens, et neque ab eo facta mirabilia tanquam a Deo facta dans, centurionis vocem quam ad Dominum dixit, in pueri curatione, contrarie interpretans in Evangelio secundum Matthaeum (der Cod. Veron ist hier zugrunde zu legen) dicit haec: Bene adjecit illud: Nam et ego homo sum, quasi: Nihil mirabile, si istud posse habes, homo, cum sis accipiens a Deo; quoniam ego cum sim homo, accipio obedientes, semel habens

jubendi potestatem ut voluero, per dantis munificentiam. Propter quod nihil ab re est, te et hanc sumente a Deo potestatem, verbo tantum jubente expelli passiones. Neque enim tanquam Dei filium, et ante omnem creaturam subsistentem, et omnium quae sunt opificem, adierat centurio.

10. 598 C: Verumtamen, ut omnes Christiani, Theodori insaniam cognoscentes, non circumferantur impiis illius doctrinis, parva ex eius blasphemiis conscriptis, in conficto ab eo symbolo, praesenti nostro indidimus libro, quae constant in ipsis sermonibus: Confitemur Patrem perfectum persona, et filium similiter, et spiritum sanctum itidem. Et haec quidem Theodorus impius. Oportet autem auditorem inspicere quia in sancta Trinitatis persona dicens similiter et itidem, unam personam ostenditur dicere trium nominum sanctae Trinitatis, secundum Sabellii insaniam.

11. 628 B: Si quis dicit haec nos ad abolendos aut excludendos sanctos Patres qui in Chalcedonensi fuere concilio, dixisse, anathema sit.

(Dies Anathem richtet sich gegen die Ediktsgegner vom Schlage des Facundus; dazu vgl. S. 8. Die Schlußsentenz des Konzils von Konstantinopel 553 brachte diese Frontstellung unverhüllter zum Ausdruck: „anathematizamus ... qui ... impietatem eorum nomine sanctorum patrum, aut sancti Chalcedonensis concilii defenderunt, aut defendere conantur". Mansi IX, 376 B; ganz ähnlich das letzte [Ibas-]Anathem IX, 387 A f.)

12. 632 A: Culpans Joannes haereticus sanctam synodum, ostenditur eadem quidem sapere sicut ad Marim epistola: confitens autem eam expulsam atque destructam a sancta synodo, confitetur etiam similiter expulsum ab ea et Theodorum impium Mopsuestenum. Et quoniam calumniatores non respiciunt in ultimo ordine definita, sed ante perfectum judicium a quibusdam forsitan dicta; oportet cognoscere rectam habentes intentionem, quia in synodis nihil praejudicant, quae ante perfectum judicium a quibusdam

forsitan dicta sunt, eis quae ab omnibus simul in ultimo definiuntur ordine, licet dissona communi appareant calculo. Denique sanctus Anatolius dixit, quia Dioscorus non propter fidem damnatus est, et hoc neque praejudicium communi calculo synodi fecit, neque Dioscorum ab adjudicatione liberavit in Eutychis permanentem perversitate.

(Inhaltlich mit diesem Argument übereinstimmend im 2. Edikte Mansi IX, 568 E; an Stelle des obengenannten Anatolius wird im 2. Edikte jedoch auf Athanasius' Verhältnis zu Dionysius hingewiesen, von dem auch Facundus in seiner Schrift gesprochen hatte; siehe oben S. 68.)

13. 632 C: Et haec quidem dicta sunt, ut ostenderetur omnibus quia in his quae factae sunt synodi, vel si qua, ut saepe contingit, dissonantia ab judicantibus facta fuerat, attamen nullus ea quae per partes dicuntur attendit, sed ea quae ab omnibus ultimo definiuntur in ordine.

14. 633 C: Inventa est autem in iisdem actis apud Photium et Eustachium habitis, et satisfactio Ibae ad haec dicentis, quia post unitionem Orientalium et sancti Cyrilli nullam injuriam adversus eum fecerit. Si ergo impiam epistolam post unitionis tempus significat, Ibas autem dicit quia post unitionem nullam injuriam adversus sanctum fecerit Cyrillum: ostenditur aperte Ibam ad Marim epistolam denegasse.

(Dazu nicht nur die inhaltliche Übereinstimmung, sondern auch die der Formulierungen und der Argumentationsweise des 2. Ediktes Mansi IX, 564 D.)

15. 636 A: Sed etiam in sancta Chalcedonensi synodo volens Ibas liberum se ipsum de accusatione epistolae demonstrare, post relectionem eiusdem, mox huiusmodi sermonibus haec ait: Jubete relegi litteras clericorum Edessenorum, ut cognoscatis quia ab his quae mihi illata sunt alienus sum, et vim pertuli: et relecta est quae data est ab eo epistola clericorum Edessenorum, in qua testificabantur ei cum jurejurando, quia nulli conscii sunt adversus eum factae

accusationis, neque cognoscunt eum contrarium quidam rectae fecisse fidei.

(Wahrscheinlich schließt diese Stelle unmittelbar an Fragment 14 an; im 2. Edikte findet sich nach der Parallelstelle für 14 der gleiche Anschluß mit etiam ... Chalcedonensi ... post relectionem, Mansi IX, 564 E; jedoch werden dort dann die Kleriker von Edessa nicht erwähnt.)

16. 638 A: Quia propter quod accusati sunt, ut Nestorii dogma suscipientes, non evocati sunt, ut sederent cum sancta synodo. Sed posteaquam de Eutyche et Dioscoro factum est judicium, et disposita sunt a sancta synodo recta Patrum constituta, per quae adjudicaverunt et anathemati subjecerunt Nestorium et Eutychem et maligna eorum decreta sequentes; tunc praedicti Theodoretus et Ibas adierunt sanctam synodum.

17. 665 D: Ingressi sunt accusatores Ibae, petiverunt et ipsi relegi, quae in Tyro de Iba accusata sunt apud Photium et Eustachium Deum amantes. Et dum relegerentur acta, inventa est in eis epistola quaedam posita, tanquam ab Iba facta ad Marim Persam omni impietate cumulata. Continet enim haec: Cyrillus volens Nestorii libros destruere, lapsus est, et in dogma Apolinaris inventus est incidisse. Conscripsit et ipse similiter illi, quia Deus Verbum factus est homo. Et post alia: Quomodo enim potest accipi: „In principio Verbum" de templo nato ex Maria? aut illud: „Minuisti eum paulo minus ab angelis", de deitate Unigeniti dici? Denuo, Cyrillus aures omnium pigmento quod excaecat oculos sapientium, praeoccupavit, et de episcopatu Neatorium deposuerunt, judicio et inquisitione non facta. His adjicit, quia in damnatione Nestorii quae facta est ab eis, 12 capitula quae a Cyrillo conscripta sunt, contraria existentia verae fidei, posuerunt et firmaverunt, et consenserunt eis, tanquam verae fidei consonantibus. Et post pauca episcopo Edessae derogans dicit: Hic nostrae civitatis tyrannus beatum Theodorum, praeconem veritatis et doctorem Ecclesiae,

praesumpsit qui omnia praesumit in ecclesia palam anathematizare.

18. 691 C: Denique et Photius et Eustachius Dei amatores, conspicientes denegationem Ibae de epistola factam, judicatum dederunt ad destructionem et exclusionem impietatis epistolae ad Marim: quod judicatum, sicut superius diximus, adiens Ibas sanctam synodum petiit legi. Habet autem judicatum ita, ut Ibas in sua ecclesia anathematizaret palam malignae impietatis principem Nestorium, et eos qui aut libris aut codicibus eius utuntur.

(Von diesem Judicatum in anderer Wendung das 2. Edikt Mansi IX, 564 E.)

19. 693 B: Sancta synodus non contenta neque facta ab Iba denegatione propter ad Marim epistolam, neque etiam pro eo facta testificatione clericorum Edessenorum, sed confirmans judicatum Photii et Eustachii, petivit Ibam, ad destructionem et exclusionem ad Marim impiae epistolae, anathematizare Nestorium et eius dogmata quae eadem epistola laudibus afficiebat.

(Hierzu das 2. Edikt Mansi IX, 565 B.)

## Exkurs II:

## Der Aufbau von Pro defensione.

Am Anfang des zweiten Buches gibt Facundus eine Disposition seines Werkes (560 B f.): der erste Teil ist danach dem Nachweis gewidmet, daß die Dreikapitelgegner als „fautores haereticorum" ihren Vorstoß „in evacuationem memorati magni concilii (Chalc) et decretorum papae Leonis" unternommen hätten; der zweite soll beweisen, daß Chalcedon den Ibasbrief und Theodoret aufgenommen habe; der dritte schließlich unternimmt es, die chalcedonensische Stellungnahme zu rechtfertigen, wobei zugleich die Paradoxe erwiesen werden sollen, daß die den Ibas verdammenden Gegner zugleich Ephesus und Cyrill verdammen und Nestorius rehabilitieren! An diese Disposition hat sich Facundus durchweg gehalten; Buch 2—4 entspricht dem ersten Teil, Buch 5 dem zweiten und Buch 6—11

dem dritten. Buch 1 enthält, als Einleitung und Legitimation seiner Rechtgläubigkeit, die confessio fidei des Facundus, Buch 12 bringt den Schlußappell an Justinian. Mehrfach beruft sich Facundus auf diese seine Disposition (vgl. etwa 721 D), woraus erhellt, daß er stets den Plan des Ganzen vor Augen gehabt hat; vgl. auch 563 C mit 715 C; 588 B mit 737 D. Freilich zeigt dann die Ausführung schon nach der rein räumlichen Ausdehnung stark die Ungleichwertigkeit der Teile; die Notwendigkeit der Polemik sprengt den Rahmen des Dispositionsschemas, um so mehr, als des Facundus Werk zugleich die unmittelbare Erwiderung auf das Kaiseredikt ist, so daß also die Argumentationsweise des Ediktes den Gang der facundischen Erörterung entscheidend mitbestimmt, was naturgemäß die Architektur der Disposition weiter zerstört. Die einzelnen Bücher zeigen jedoch, vor allem in der zweiten Hälfte der Schrift, eine feste Gruppierung um ein zentrales Teilthema.

Ein Gesamtüberblick über Pro defensione zeigt die Schrift in folgender Gestalt:

Einleitung: Die confessio fidei des Facundus, abgegrenzt gegenüber dem Nestorianismus und Monophysitismus (Eutychianismus); Buch I.

1. Teil: Aufdeckung der Tendenz der Gegner gegen Chalcedon.

Buch II: Ihr Angriff gegen den Ibas Brief.

Buch III: Ihr Angriff gegen Theodor von Mopsuestia (Stellung Cyrills).

Buch IV: Cyrill und Theodor. — Die Haltung des Episkopats in der Dreikapitelfrage.

(Im ganzen sind alle Bücher der fac. Schrift etwa gleich lang; nur das 4. Buch fällt durch seine Kürze auf. Da es die scharfe Auseinandersetzung des Facundus mit dem östlichen Patriarchat enthält [IV, 3 u. 4] und alle großen zeitgenössischen Bischöfe angreift, die Stellung des Papstes, der mindestens schon in Konstantinopel verhandelte [IV, 4], aber kaum streift, so scheint mir die Frage diskutierbar, ob etwa hier sich mit Vigilius auseinandersetzende Partien einmal getilgt worden sind, sei es noch von Facundus selbst, vor der Publikation seiner Schrift [dazu oben S. 135 ff.], sei es zu einem späteren Zeitpunkt, durch einen papsttumfreundlichen Redakteur.)

2. Teil: Nachweis, daß Chalcedon den Ibas-Brief aufgenommen hat. Buch V.

3. Teil: Rationelle Begründung der Haltung Chalcedons.
Buch VI: Ibas' Irrtum (betr. Cyrill) ist keine Ketzerei.
Buch VII: Ibas war rechtgläubig.
Buch VIII: Theodor wurde von den Vätern gelobt.
Buch IX: Theodor war rechtgläubig (Problem „dunkler" Stellen).
Buch X: Heterodoxes bei Theodor und seine Beurteilung.
Buch XI: Heterodoxes bei den Vätern.

Schluß: Zusammenfassung und großer Appell an Justinian. Buch XII.

Die direkte Polemik gegen das Kaiseredikt findet sich hauptsächlich im 1. Teil der Schrift. Sie beginnt mit Buch II (566 B) und zieht sich hin bis ins VII. Buch (693 B).

## Exkurs III:

## Zur Datierung des Liber contra Mocianum.

Die Datierung des Liber contra Mocianum, den Facundus aus einem afrikanischen (dazu oben S. 146 f.) Versteck schrieb, ist nicht völlig genau zu bestimmen, jedoch ergibt sich ein einigermaßen begrenzter Zeitraum. Die Grenzen sind gegeben einerseits durch die Bezugnahme auf das große Karthager Konzil von 550, wo die afrikanische Kirche offiziell zur Dreikapitelfrage Stellung nahm (854 C, 859 A); andererseits durch den Befund, daß des senex (das ist in dem afrikanischen Schrifttum, etwa den Konzilsakten, ein Titel, vgl. die Akten des Konzils von 525 bei Mansi VIII) Boethius, des Primas' von Byzazene, also der Provinz, in der sich Facundus als seiner Heimatprovinz wahrscheinlich wieder befand, als eines Lebenden gedacht ist (863 C; es fehlt ein Beiwort, wie „memorabilis", das Facundus, wo er Verstorbener gedenkt, die noch in unmittelbarer Erinnerung standen, stets anzufügen scheint; vgl. Pro def. IV, 3 624 B von Ferrandus; 623 C von Stephanus; ähnlich Lib. c. Moc. 855 A

noch von Fulgentius). Nach Victor aber starb Boethius im Jahre 552 (Chron. ad ann 552). Damit kommen wir für den Liber c. Moc. auf den Zeitraum zwischen 550 und 552. Dies stimmt auch mit dem Gesamtcharakter dieser Schrift und sonstigen Indizien sehr gut überein. Ich würde mich am ehesten etwa für 551 entscheiden. Der Liber ist ein Zeichen der Verfolgung der strengen Chalcedonenser durch die kaiserlichen Organe (853/4), so daß wir hier die afrikanische Parallelaktion zu den schweren Schlägen gegen die Afrikaner in Konstantinopel im Jahre 551 erblicken können. Facundus vor allem wird durch die Verfolgung getroffen, er muß sich verstecken; man wird dies am besten als Folge der Publikation seiner Schrift Pro def. (550) verstehen. Andererseits aber war, wie u. a. das merkwürdig tastende Vorgehen des Mocianus bezeugt (siehe oben S. 144) der Widerstand der afrikanischen Kirche noch im wesentlichen ungebrochen, so daß sich eine spätere Ansetzung verbietet (siehe oben S. 148 über den Zusammenbruch der afrikanischen Opposition). Auch ist das Konzil von Konstantinopel 553 (im Gegensatz zur Epistola fidei catholicae siehe 870 B und oben S. 148) hier noch außer Betracht geblieben. (Das „decretum" 854 D ist das erste Kaiseredikt; diese facundische Formulierung stimmt genau mit seinem Sprachgebrauch betreffend des ersten Edikts Justinians in Pro def. überein, siehe Exkurs I, gegen Bardenhewer.) Bardenhewers Ansatz des Lib. c. Moc. ins Jahr 571 (zusammen mit der Ep. fid. cathol.) beruht auf einer falschen Beobachtung. Die Stelle am Schlusse des Lib., auf die sich B. beruft, gibt dafür keine Handhabe. Man muß sie nur im Ganzen lesen, dann zeigt sich der Irrtum B.s: „Insuper et notum est, quod de hac Theodori causa tum fuerit judicatum, cum Apolinaristae progenitores Acephalorum, cum quibusdam dictorum eius capitulis eum quaererent abdicari, et a Joanne Antiocheno atque orientali concilio, nec non Cyrillo Alexandrino, et Proclo Constantinopolitano repulsi sunt. Sed nunc in praejudicium magnae synodi Chalcedonensis resuscitatur eius quaestio ante centum et viginti annos finita et oblivioni jam tradita." Facundus sagt hier also vollkommen deutlich, daß über Theodor zur Zeit des Johannes von Antiochia und Cyrill, als die Apollinaristen ihren Vorstoß machten, entschieden worden sei; die „120 Jahre" sind

demnach auf diese Verhandlungen und nicht auf Chalcedon zu beziehen. Von diesen Theodor-Verhandlungen spricht Facundus ganz ausführlich im VIII. Buche Pro def., und er sagt einmal ausdrücklich, daß in Chalcedon über Theodor nicht verhandelt wurde (was auch mit den historischen Tatsachen übereinstimmt): „In Chalcedone ... non alibi mentio Theodori facta est, nisi ubi ex epistola venerabilis Ibae recitatum est nomen eius" (588 D f.). Es handelt sich bei der causa Theodori, die Facundus meint, um Ereignisse aus der Zeit nach dem ersten ephesinischen Konzile und der Union (vgl. Hefele, Konz. Gesch. II, S. 285 ff.). Damit aber kommen wir auch von dieser Seite aus für die Datierung des Liber c. Moc., unter Beachtung der „120 Jahre" des Facundus, etwa auf den Anfang (spätestens die Mitte) der 50er Jahre. Das „nunc" (866 C) ist natürlich nur ein Annäherungswert, bezieht sich auf den ganzen Zeitraum der Dreikapitelpolitik, nicht präzise auf den Augenblick der Abfassung des Lib. c. Moc. Das Teilzitat mit der Zeitangabe, das G. Krüger (bei Schanz, Gesch. d. röm. Lit. IV, 2, S. 582) gibt, führt auch ihn zum falschen Ansatz auf 571.

# Lebenslauf.

Geboren wurde ich, W o l f g a n g Friedrich Wilhelm P e w e s i n, am 27. März 1909 in Berlin-Neukölln als Sohn des Tischlermeisters Wilhelm Pewesin und seiner Ehefrau Alma, geborene Großmann, beide verstorben. Von Ostern 1915 bis Ostern 1924 besuchte ich das staatliche Kaiser-Wilhelms-Realgymnasium zu Berlin-Neukölln und anschließend die Schulfarm auf der städtischen Insel Scharfenberg bei Berlin-Tegel, die ich Ostern 1927 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Vom Sommersemester 1927 bis zum Sommersemester 1933 studierte ich an der Berliner Universität Geschichte, Germanistik, Kunstgeschichte und Philosophie: ich hörte Vorlesungen bei den Professoren Brackmann, Breysig, Caspar, Goldschmidt, Hartung, Nicolai Hartmann, Hildebrandt, Hochstetter, Hübner, Kauffmann, Heinrich Maier, Meinecke, Neckel, Oncken, Petersen, Perels, Rieffert, F. J. Schmidt, Wilhelm Schulze, Spranger; ich nahm an Übungen teil bei den Professoren Brackmann, Caspar, Hartung, Hübner, Kauffmann, Heinrich Maier, Marcks, Meinecke, Oncken, Petersen, Wilhelm Schulze, Vierkandt.

Zu besonderem Dank weiß ich mich Herrn Professor Erich Caspar verpflichtet, dessen Vorlesungen und Seminar ich vom Wintersemester 1930/31 ab besuchte; auf seine Anregung hin entstand die vorliegende Arbeit, die er, solange er lebte, mit seiner fördernden Aufmerksamkeit begleitet hat. Desgleichen bin ich Dank schuldig Herrn Professor Robert Holtzmann, der sich sehr freundlich bereitgefunden hat, nach dem Tode Professor Caspars das Referat für diese Arbeit zu übernehmen, sowie Herrn Professor Erich Seeberg dafür, daß er das Korreferat mit Bereitwilligkeit übernahm.

Ich kann nicht schließen, ohne meiner Mutter gedacht zu haben, die von meinem elften Lebensjahre an durch vierzehn Jahre mein Lernen und Studieren allein möglich gemacht hat, und der ich heute nur noch im Gedenken danken kann.